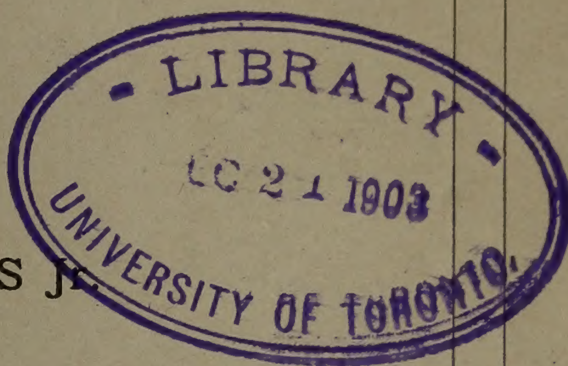




J. RIEMENS Jr.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

BESCHRIJVING

EN

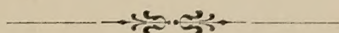
KRITISCHE BESCHOUWING.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

BESCHRIJVING EN KRITISCHE BESCHOUWING.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

BESCHRIJVING EN KRITISCHE BESCHOUWING.



PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT,

NA MACHTIGING VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS

Dr. W. KAPTEYN,

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE,

VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT

TEGEN DE BEDENKINGEN VAN

DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID,

TE VERDEDIGEN

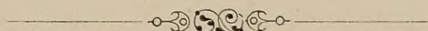
OP VRIJDAG 14 DECEMBER 1900,

DES NAMIDDAGS TE 3½ UREN,

DOOR

JOHANNES RIEMENS Jr.

GEBOREN TE DRIEBERGEN.



ROTTERDAM
D. VAN SIJN & ZOON
1900.

AAN MIJNE OUDERS.

Aan het einde van mijn academischen studietijd gekomen, is het mij eene behoefte in 't openbaar mijnen dank te betuigen aan allen, die door woord of daad, door raad of voorlichting hebben medegewerkt tot het bereiken van het gewenschte doel.

Het is hier de plaats niet om uitvoerig gewag te maken van hetgeen ik verschuldigd ben aan de raadgevingen en het voorbeeld — theorie en practijk! — van een hooggeschatten vader; de opvoedende liefde van een trouwe moeder.

Ontvangt mijnen hartelijken dank, Hooggeleerde Heeren, leden der Theologische Faculteit en Hoogleeraren vanwege de Nederl. Hervormde Kerk, voor de lessen die ik van U mocht ontvangen, voor de welwillendheid, mij bij meer dan éene gelegenheid betoond.

Hier past een woord van dankbare nagedachtenis aan twee hoogleeraren, die zoo vroeg aan de Utrechtsche hoogeschool zijn ontvallen en van wier veelzijdige kennis ik slechts al te kort mocht genieten, de Hooggeleerden CRAMER *en* KLEYN.

Bovenal mijn hartelijken dank aan U, Hooggeschatte Promotor, voor de groote welwillendheid en hartelijkheid bij het schrijven en samenstellen van dit proefschrift aan

mij bewezen! Steeds stond uw huis voor mij open, steeds waart Gij bereid met raad en daad mij te helpen, en Uwe onschatbare wenken zullen mij in dankbare herinnering blijven, terwijl ik mij blijf aanbevelen in Uwe vriendschap.

Ten slotte een groet aan U, mijne vrienden, voor het grootste deel reeds tot de Evangeliebediening toegelaten, in 't bijzonder aan U, vriendenkring in Secor-Dabar! Ontzaglijk veel hebben wij met elkander genoten, veel ook — wij zeggen het met dank aan God! — van elkander geleerd. Moge Hij, die ons samenbracht, ons zegenen op onze verschillende wegen, zoowel bij de verkondiging van het Woord als bij de beoefening der wetenschap, tot verheerlijking van Zijnen Naam.

INHOUD.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

Eerste Gedeelte.

BESCHRIJVING.

INLEIDING.

DE NAAM.

In de „Église Libre," het te Montpellier verschijnende weekblad der Vrije Kerken in Frankrijk, kwam den 3en Augustus 1894 een artikel voor, getiteld „l'École symbolofidéiste." De schrijver, die zich teekent T. P., wil de lezers van het blad in kennis stellen met de overheerschende richting bij de theologische faculteit van Parijs. Volgens hem behooren de meeste predikanten, die in de laatstverloopen jaren hunne studiën te Parijs hebben voltooid, noch tot de orthodoxe noch tot de moderne richting. Men heeft dit ten onrechte verklaard uit de vele theologische nuances die daar voorkomen; inderdaad geven twee hoogleeraren hier de richting aan.

De eene, AUG. SABATIER, handelde in zijn „Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse", over het formeel; de tweede, EUG. MÉNÉGOZ, in „Théologie de l'Épitre des Hébreux," over 't materieel beginsel van 't Protestantisme. SABATIER noemt zijne theorie het „kritisch Symbolisme," MÉNÉGOZ de zijne het „Fidéisme." Deze benamingen, zonder zeer nauwkeurig te zijn, geven toch volgens T. P. in 't algemeen genomen, de theologische beginselen van genoemde hoogleeraren weer. T. P. heeft tegen die namen geen bezwaar, en wil de richting liever met deze benamingen aanduiden dan aan de zienswijze der Parijsche professoren eene etiquet te geven, die zij zelven afkeuren.

De duidelijkheid, overtuiging en geestdrift, zoo lezen wij verder, waarmede de twee professoren in de dogmatiek hunne meeningen belijden, bezorgen hun een groot aantal leerlingen en aanhangers. T. P. verwacht spoedig eene „Dogmatiek" van SABATIER, „welke de systematische uiteenzetting zal zijn van de symbolo-fideïstische theologie."

Twee weken later schreef dezelfde onbekende in de „Église Libre" een artikel over de kerkelijke beginselen van de „symbolofideïstische" school, een artikel, welks inhoud meer een populair dan een wetenschappelijk karakter draagt.

Het is de eerste maal, dat de richting aan de Parijsche hoogeschool aldus wordt aangeduid. De naam schijnt te Parijs eene betooverende uitwerking te hebben gehad. Althans, nog in 't zelfde jaar aanvaardde Prof.

MÉNÉGOZ in zijn geschrift „La notion biblique du Miracle” [1]) den term niet zonder eenig welgevallen, al sprak hij hier niet uit naam van Prof. SABATIER [2]).

Deze laatste liet zich in 1897 zeer gunstig over de benaming uit, want in de eerste plaats bestaat er volgens hem een nauw verband tusschen de hoofdstelling van het Fidéisme en het Symbolisme, en ten tweede drukt de naam de twee elementen van den godsdienst uit, in hun wezenlijk onderscheid en hunne organische eenheid [3]).

Korten tijd daarna, bij de bespreking van de „Esquisse,” herhaalt Prof. MÉNÉGOZ wat T. P. in de Église Libre zeide; en besluit aldus: „Zoo werden het formeel en materieel beginsel van het Protestantisme samengesnoerd in het Symbolo-Fidéisme” [4]).

Blijkbaar werd de benaming, door T. P. uitgevonden, door de Parijsche hoogleeraars goedgekeurd; een betere naam was niet aangegeven [5]); in de Revue de Théologie van Montauban, in courantenartikels en in sommige brochures werd zij gebezigd, en zoo bleef zij de minst

---

[1]) Publications diverses sur le Fidéisme, 1900, p. 148. Verg. beneden.

[2]) „Je ne repousse pas cette dénomination, mais je ne puis parler ici qu'en mon nom personnel.”

[3]) Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 1897, p. 406, noot „Le nom est parfaitement juste.”

[4]) Publications s. l. F. p. 228. „Ainsi se conciliaient le principe formel et le principe matériel du protestantisme dans le symbolo-fidéisme.”

[5]) Andere namen: Nouvelle École, N. É. Évangélique, zie Publications sur le Fidéïsme, 1900, Préface. FORNEROD (in Évangile et Liberté 2 févr. '94) noemt de school: l'École psychologique, maar denkt daarbij meer aan SABATIER afzonderlijk.

slechte, schoon barbaarsche,[1]) betiteling voor eene theologische richting, die in Frankrijk vele hoofden en harten in beweging bracht; en wij mogen de woorden van H. Bois[2]) overnemen: „Nous pouvons donc nous servir, en toute tranquillité de conscience, de cette désignation commode, sinon élégante."

Intusschen bleef zoowel de term „Symbolisme" als die van „Fidéisme" afzonderlijk voortleven, en bepaalde zoowel de gedachteontwikkeling als de bestrijding zich meestal tot eene dier twee onderafdeelingen. Dit wordt begrijpelijk wanneer wij prof. Ménégoz zelven hooren.[3])

„Bijna 20 jaar is het nu (namelijk 1897), dat ik in onze Faculteit met den heer Sabatier te zamen werk, en dat ik deel in zijne beschouwingen. Ik heb zijne ontwikkeling gevolgd; hij volgde de mijne; wij zijn te zamen voortgeschreden. Uitgaande van verschillend gezichtspunt, hebben wij elkander ontmoet. Mijn luthersche opvoeding had mij geplaatst op het terrein van het materiëele beginsel van het Protestantisme, met het dogma van de rechtvaardiging door het geloof als uitgangspunt, en ik ben uitgekomen bij de leer van het heil door 't geloof (foi), onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen (croyances), aan welke leer ik den naam van Fideïsme gaf. Door zijne gereformeerde opvoeding, zag mijn collega zich geplaatst op een terrein waar men

[1]) Rev. de Mont. '95, p. 131 „ce terme rébarbatif"; „abscheulicher Ausdruck", „Phantom", Lobstein, Theol. Lt. Ztg. '97, S 197.

[2]) Rev. de Mont. '95.

[3]) Publ. s. l. F. p. 228.

op het formeele beginsel van het protestantisme den nadruk legde: de vraagstukken aangaande autoriteit, methode, beginselen betreffende de godsdienstige kennis zijn het die hem hebben bezig gehouden, en na het wezenlijke onderscheid erkend te hebben tusschen de godsdienstige kern van het Christelijk geloof en den zoowel contingenten als symbolischen vorm waarin het zich hult, is hij gekomen tot wat hij genoemd heeft het „kritische Symbolisme."

Zoo heeft het Symbolo-Fideïsme dan twee wortels, waaruit eerst later de boom is opgewassen. Bezield door hetzelfde streven, zijn de hoogleeraren Sabatier en Ménégoz onafhankelijk van elkander begonnen hunne zienswijze te ontwikkelen; zienswijzen die eerst later eene éénheid bleken te vormen.

Hierop lettende, zullen wij eerst het Fideïsme in zijn oorsprongen en zijne ontwikkeling volgen, daarna op het kritische Symbolisme het oog richten, om eindelijk op het Symbolo-Fideïsme in zijn algemeene toepassing en zijn onderscheiden beoordeeling den blik te vestigen.

HOOFDSTUK I.

HET FIDEÏSME.

Afdeeling I.

Het Fideïsme in zijn optreden.

In 1879 gaf prof. Ménégoz, toen reeds hoogleeraar te Parijs, een werk uit, getiteld: Réflexions sur l'Évangile du salut. Dit werk bevat 62 stellingen. In de inleiding die er aan voorafgaat zegt de schrijver ongeveer het volgende: De oude wereldbeschouwing is door de wetenschap onmogelijk geworden, zoodat ook eene herziening van de theologie noodzakelijk is. Tweemaal reeds is het Christendom eene kracht gebleken onder de volkeren, beide malen door de macht van het dogme der rechtvaardiging uit het geloof. Nog eenmaal zal het doorbreken als de zon door de wolken der nieuwere opvattingen; slechts zal een nieuwe interpretatie van het hoofddogme noodig zijn — en weldra zal de theologische wetenschap weer de plaats veroveren die haar toekomt aan het hoofd der intellectueele beweging.

Prof. Ménégoz bedoelt een nederige bijdrage te leveren tot de grootsche en heilige taak, om niet alleen evenals Paulus en Luther den nadruk te leggen op bovengenoemd dogme, „waarin de prediking der eerste

gemeente en de leer der Reformatoren als in een kort begrip is saâmgevat," maar tevens zulk eene interpretatie van dat dogme te geven, dat de substantie, de levenskern daarvan, te midden onzer moderne wereldbeschouwing na korten schijndood herleeft.

De gedachten, in de stellingen uitgewerkt, — welke hier zonder bedenkingen te noemen zijn weergegeven — komen op het volgende neer:

De geschiedenis der wijsbegeerte leert ons, dat de mensch door zijne denkkracht alleen niet verder komt dan tot den twijfel. En toch willen wij de waarheid kennen. Is hier geen uitkomst, geen oplossing mogelijk? M. meent dat wij ons hier kunnen beroepen op een „geheimzinnigen factor, geestelijk, onafhankelijk van „onzen geest, die hem desniettemin zóó doordringt, dat „scheiding bijna onmogelijk is. Deze factor is de Geest „der waarheid, de Heilige Geest, de bron en werk„meester van alle kennis, maar die alleen gezien en „erkend wordt door diegenen die zich laten beschijnen „door zijn licht." [1])

De inwerking van dien Geest, waarvan de mensch zich eerst langzamerhand bewust wordt [2]), is persoonlijk, d. w. z. zij draagt het karakter van den geestelijken invloed die, in de sfeer der vrijheid, de eene persoonlijkheid op de andere uitoefent.

De eene mensch zal, krachtens zijn aanleg, deze

---

[1]) Public. s. l. F. p. 3.

[2]) p. 5 „inconsciente à l'origine, cette perception devient l' objet de la réflexion."

„openbaring” beter verstaan dan de andere. De „openbaring” heeft namelijk plaats op het terrein der „geestelijke intuïtie.” Gaat de godsdienstige mensch zich van deze intuïtieve openbaring rekenschap geven, dan ontstaan leervormen, die wisselen met de tijden en met de volkeren, maar die alle toch betrekking hebben op de kennis van Gods wil, en op de kennis der voorwaarden, waarop God ons vergeving schenkt, wanneer wij Gods wil niet gedaan, m. a. w. wanneer wij gezondigd hebben. Onder deze twee gezichtspunten vallen alle feiten van zedelijkheid en godsdienst. In engeren zin is religie datgene, wat betrekking heeft op de „leer der vergeving.”

Het zondebewustzijn is een universeel verschijnsel, dat geen nadere bewijsvoering behoeft. Evenzoo het bewustzijn van den samenhang van zonde en dood. De mensch wil genade ontvangen; hij wil het heil. Onder „heil” verstaat M. „leven, zalig leven, eeuwig leven.” In deze woorden „is de geheele inhoud van het woord „heil” samengevat.”

Hoe te komen tot dit leven, tot dit heil? Het godsdienstig bewustzijn antwoordt: door de vergeving der zonden.

Hoe intusschen zal de mensch deze vergeving deelachtig worden? Dàt kan hij alleen te weten komen door openbaring, openbaring van den H. Geest. Maar de zondaar weet niet of hij wel in alle opzichten in een toestand verkeert, waarin hij de goddelijke openbaring in hare zuiverheid en in hare volle heerlijkheid

kan erkennen. Wat hij in eigen gemoed niet met zekerheid kan te weten komen, dat zoekt hij in het collectief bewustzijn der menschheid. Hij raadpleegt de besten, de edelsten van ons geslacht en onderzoekt wat zij aangaande genade en verlossing gezegd en geleerd hebben. Maatstaf bij dat onderzoek blijft echter het individueel geweten: geen „uitwendige autoriteit"! Hoe zal evenwel — de vraag komt met dubbele kracht weer — hoe zal het individueel geweten een goede maatstaf kunnen zijn? MÉNÉGOZ antwoordt: Tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur. Geen kennisse Gods zonder liefde tot God!

Hiermede toegerust, „zullen wij met zorg moeten naspeuren wat de menschen en de boeken, die, volgens ons oordeel, de organen der meest volkomene openbaring van Gods gedachte zijn, ons prediken." [1]) Wanneer nu M. persoonlijk die verschijnselen van het geweten der menschheid bestudeert, dan ontmoet hij in de geschiedenis een gansch eenige persoonlijkheid: Jezus Christus. Nooit was iemand beter in staat het getuigenis des H. Geestes helder en klaar te verstaan. Jezus' getuigenis, zegt M., is „in mijne oogen de openbaring Gods in haar volkomen zuiverheid."

En wanneer wij nu aan Jezus vragen, hoe onze schuld vergeving kan erlangen, dan antwoordt Hij ons, dat God de wereld, meer dan wij denken kunnen, liefheeft, en dat Hij willens is alle menschen vergiffenis te schenken en hun het eeuwige leven en de eeuwige

[1]) p. 13 t. a. p.

gelukzaligheid te geven. „Dat is het eerste gedeelte der blijde Boodschap." [1])

En wat de voorwaarden betreft om vergeving te ontvangen, Jezus stelt hier slechts één eisch, namelijk: het geloof in Dien, die Hem gezonden heeft (Joh. 5: 24). Die voorwaarde is absoluut. En waaraan denkt Jezus Christus bij het woord *geloof?* Hij verstaat daaronder — wanneer Hij dit woord met het heil in verband brengt — de toewijding van de ziel van God [2]). „Wie geloofd zal hebben zal behouden worden," wil zeggen: „Wie zijn ziel, zijn geest, zijn hart, zijn *ik* aan God zal hebben toegewijd, zal vergeving der zonden, eeuwig leven en eeuwige zaligheid deelachtig worden."

Dat is, met andere woorden, het dogma van de rechtvaardiging uit het geloof. Immers „vergeving" en „rechtvaardiging" zijn volgens M. twee gezichtspunten van één en dezelfde zaak; terwijl het heil (σωτηρία) van deze beide het gevolg is. M. meent derhalve de termen „rechtvaardiging door 't geloof," „vergeving door 't geloof," „heil door het geloof," [3]) promiscue te kunnen gebruiken.

Dit geloof beantwoordt aan de diepste eischen van ons hart; is het schuldbewustzijn een feit, dan zal het terugkeeren tot God een vrije wilsdaad vereischen, waarbij de mensch zich losrukt van de zonde en zich overgeeft aan God. Die daad is het geloof.

---

[1]) t. a. p. p. 15.

[2]) t. a. p. p. 15: la consécration de l'âme à Dieu.

[3]) Justification par la foi; pardon par la foi; salut par la foi.

Het geloof is dus allereerst een daad, maar deze daad veronderstelt een toestand, de blijvende gemeenschap met de bron van alle leven; de daad impliceert den toestand en de toestand veronderstelt de daad; daad en toestand zijn onafscheidelijk verbonden. Deze leer van het heil door het geloof wordt door het getuigenis des H. Geestes in ons hart zóó bevestigd, dat eene onwankelbare overtuiging het gevolg is.

Van de rechtvaardiging door 't geloof geeft de gansche H. Schrift getuigenis.

In „embryonischen" toestand zien we deze leer bij Mozes, die van zijn volk vraagt: gehoorzaamheid aan de goddelijke Wet. Bedoeld werd hier eene innerlijke, geestelijke gehoorzaamheid, evenals reeds bij Abraham (Rom. 4 : 3, Gen. 15 : 6).

Na ontwikkeling der godsdienstige gedachte kwam dezelfde leer terug in den eisch van de profeten: de vreeze Gods, het terugkeeren met het geheele hart naar God.

Na een periode van „verborgen arbeid" staat Johannes de Dooper op en predikt de *μετάνοια*, de bekeering. Dit woord drukt eigenlijk hetzelfde uit als „geloof." Bekeering is geloof, van eene andere zijde bezien. Bekeering namelijk ziet meer op het afwenden van de zonde; geloof meer op de toenadering tot God. Dit is een derde phase in de ontwikkeling, de evolutie der godsdienstige gedachte. Eigenlijk is, èn bij Mozes, èn bij de profeten, èn bij Johannes, min of meer onbewust, de grondslag: de rechtvaardiging uit het

geloof. Maar de juiste inkleeding dier gedachte komt toch eerst voor bij Jezus. Daar is het „die gelooven zal, zal behouden worden,” de „levenwekkende substantie”) van het Evangelie.

Paulus, de groote apostel van de rechtvaardiging uit het geloof, heeft slechts ontwikkeld, wat reeds was uitgesproken door zijn grooten Meester. Hij liet op die leer een helder licht stralen, door er bij te voegen: niet door ceremoniën der Mozaïsche wet zijn wij behouden.

Eeuwen daarna, toen de leer door de Kerk verminkt en vervalscht was, heeft Luther haar in hare eere hersteld. Naar de behoefte zijns tijds stelde hij het „Solâ Fide” tegenover de leer van de rechtvaardiging door de goede of verdienstelijke werken.

En dit dogma is gebleken eene macht, die bergen verzet. Zoowel de Roomsche werkheiligheid als het Calvinistische dogma der predestinatie [2]) moest daarvoor het veld ruimen.

Thans is voor dat dogma een derde crisis gekomen. Mocht het een oogenblik schijnen, dat het voor de nieuwe behoeften van onzen tijd geen levenskracht meer bezat, de oorzaak hiervan ligt niet in die leer op zichzelf, maar in eene dwaling, die als een domper haar licht ook nu nog dreigt uit te blusschen.

Het streven van de kerken der Hervorming — hoe

[1]) p. 26. Er staat: „celui qui croira,” die gelooven zal, terwijl Mc. 16 : 16 heeft: ὁ πίστευσας.

[2]) t. a. p. p. 28! Cf. Sabatier, Esquisse p. 249.

wettig ook op zichzelf beschouwd — om de „zuivere leer" te handhaven, heeft vele harer leden er toe geleid om twee zaken, die zeer onderscheiden zijn, met elkander te verwarren, namelijk de instemming van het verstand met de geopenbaarde waarheid, en de overgave des harten aan God. En zoo is men, min of meer onbewust, gekomen tot de leer van het heil door het geloof en de geloofsvoorstellingen [1]) (le salut par la foi et les croyances). Dit is de strekking van het „orthodoxisme," waarbij men voor het ware geloof noodig acht onderwerping aan het dogma van de onfeilbaarheid der Schrift.

Dit uiterste heeft als reactie een ander uiterste te voorschijn geroepen. Zekere theologische richting heeft, met de dwaalleer van het heil door geloofsvoorstellingen, ook de leer van het heil door 't geloof verworpen. De oorzaak hiervan was, dat men „foi" en „croyances" vereenzelvigde. Men meende een dieper begrip te kunnen vinden voor het éene noodige. Men vond dat in de „liefde," de ἀγαπή.

De bedoeling was goed, de conclusie verkeerd. Men keerde tot de Roomsche dwaling terug, alsof het heil door de vervulling der Wet zoude te verkrijgen zijn. De liefde zou zeker ons heil wezen, maar ons gansche leven lang God en den naaste volkomen lief te hebben is ons onmogelijk. Helaas! onze liefde blijft maar al te onvolmaakt!

---

[1]) De fides qua creditur en de fides quae creditur.

Tegenover de twee dwalingen waaronder het tegenwoordige Protestantisme lijdt, wenscht Prof. MÉNÉGOZ de oude leer weder in eere te herstellen, door met alle kracht den tijdgenoot toe te roepen:

Wij worden behouden door het geloof, onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen. [1])

Hij noemt deze leer: het solâ fide, of, indien men wil, het „fidéisme" (p. 36). [2]) Het is hier de eerste maal dat deze uitdrukking voorkomt.

„Groot," zegt M., „groot is de vreugde van iemand, die ingezien heeft, dat geen verstandelijke dwaling hem zijn heil kan ontrooven, en dat God hem maar één offer vraagt: de toewijding van zijn hart; een offer, waartoe de H. Geest iederen mensch de kracht verleenen wil. Hij dankt den Heer dat Hij hem zulk een blijde Boodschap heeft doen brengen.

Niet dat het er nu niet meer op zou aankomen,

---

[1]) Le salut par la foi, indépendamment des croyances, (p. 33 t. a. p.)

[2]) De zeven verschillende phasen die het dogme in zijne evolutie heeft doorloopen, zijn dus de volgende:

1. het heil door de gehoorzaamheid aan de Wet.
2. het heil door de vreeze Gods.
3. het heil door de bekeering.
4. het heil door het Geloof.
5. het heil door het geloof zonder de werken der Wet.
6. het heil door het geloof zonder de goede werken.
7. het heil door het geloof zonder de geloofsvoorstellingen.

„In zekere mate doorloopt het dezelfde phasen nog bij de individuen en bij de volkeren. Daarop moest meer gelet worden, zoowel bij de opvoeding van individuen als bij de Zending.

Sommigen hebben behoefte aan autoriteit, anderen aan vrijheid, naar het punt van ontwikkeling, dat zij bereikt hebben."

welke Christelijke leerstellingen er verkondigd worden. Immers, evenmin als het hart des menschen geïsoleerd is van zijn organisme in zijn geheel, evenmin staat het dogme van de rechtvaardiging door het geloof alleen in het geestelijk organisme der openbaring.

Eene oppervlakkige studie reeds zal iemand overtuigen van den geweldigen invloed die eene leer, dus ook eene dwaalleer, op het bewustzijn der menschen oefenen kan.

Prof. Ménégoz is dus meer dan iemand anders overtuigd van de noodzakelijkheid van duidelijke en, voor zoover dat mogelijk is juiste, geloofsvoorstellingen. Hij onderscheidt meer en minder belangrijke. [1]) De belangrijkste zijn die, welke in het genoemde hoofddogma liggen opgesloten. „Wanneer wij ons hart aan God hebben toegewijd, dan wordt dit feit van onze innerlijke ervaring het object van ons nadenken." (p. 43). Bezien wij de hoofdstelling nader, en leggen wij op elk der woorden: „behoud door het geloof in God" den nadruk, dan komen wij als vanzelf tot de aanvaarding van: het bestaan van een persoonlijk God, die den mensch liefheeft; een „Vader" wiens „kinderen" wij zijn en die zich aan ons openbaart. Deze openbaring „opent den weg" voor de profetie, voor de verschillende openbaringsvormen: de Voorzienigheid, de wonderen, de gebedsverhooring. — Verder wijst het dogma den weg

[1]) p. 44: .... la question de la Rédemption et du Rédempteur, question capitale, qui constitue une des prémisses les plus mystérieuses du dogme de la justification par la foi.

tot eene studie van: de menschelijke ziel, haar persoonlijkheid, onsterfelijkheid, de verhouding van lichaam en ziel. De lezer kan deze lijst zelf gemakkelijk verder aanvullen.

Met een goeden wil laat zich uit het hoofddogma ook de Christologie afleiden, de Christologie die des te meer belang heeft omdat de Christelijke Kerk sinds haren oorsprong het heil laat afhangen van het geloof in Christus. Dit geloof der Kerk is het gevolg van den indruk, dien de persoon van Christus bij ons te weeg brengt, en die ons in Hem doet zien de zuiverste en meest volledige manifestatie van het geweten der menschheid. Niet gelooven in Jezus is hetzelfde als: zijn Evangelie (n.l. het heil door de toewijding des harten aan God) afwijzen, wat de verdoemenis ten gevolge heeft.

Zoo is het logisch dat wie in het „Evangelie" gelooft, ook gelooft in Christus. Toch zijn er somtijds naast sombere dwalingen van het verstand, „gelukkige inconsequenties" in het menschelijk bewustzijn [1]) zoodat wij, volgens M., de mogelijkheid moeten toegeven, dat iemand, zonder in Jezus Christus te gelooven, zijn hart aan God toewijdt. M. meent eene bevestiging daarvan te vinden in Matth. 12 : 31, 32, waar aan alle zonden, ook die tegen den Zoon bedreven, vergeving wordt toegezegd, dus: rechtvaardiging door 't geloof, onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen, zelfs onafhankelijk van het geloof (foi!) [1]) in Jezus Christus. Intusschen is dit geen regel, maar uitzondering.

[1]) Public. s. l. F. p. 47.

Hetzelfde geldt van het geloof (foi) in den H. Geest, en zelfs van het geloof in Gods bestaan, aangezien de eerste beweging des geloofs mogelijk is, wanneer de Geest nog over-vol is van dwalingen (toute saturée d'erreurs). Maar dan moet toch krachtens zekere evolutie, het geloof in den levenden God spoedig geboren worden, nadat het eerst voor zichzelf onbewust is geweest.

Daarmee is ook reeds gesproken over den drievoudigen vorm waarin God zich openbaart als Vader, Zoon en H. Geest. Het geloof in God den Vader is het geloof (la croyance) aan het bestaan en de Voorzienigheid Gods; 't geloof in Christus is bovenal vertrouwen [1] in zijn persoon, zijn zending, zijn goddelijk woord, zijn verlossingswerk. 't Geloof in den Geest: de overtuiging dat Gods Geest werkt in den geest, in het hart des menschen. Maar dit zijn slechts stralen van het groote licht, dat zich reflecteert door het prisma van het menschelijk bewustzijn. God is één, het geloof, d. i.: de toewijding van het ik aan God eveneens.

Dit geloof is de levenskern der (Christelijke) Kerk, welke overigens niets meer is dan een toevallige (contingente) vorm van religieuze gemeenschap. Jezus heeft dan ook geen nieuwe religie willen stichten, maar zijn doel was, het Evangelie te laten doordringen in alle bestaande godsdiensten en sociale organismen. De

---

[1]) Hier dit woord „confiance" voor 't eerst.

levenskracht der Kerk bestaat dan ook niet door hare organisatie, maar in de genademiddelen, door Christus haar toevertrouwd en in 't geloof harer leden. Ruimer dan haar gebied is volgens M. dat van het Koninkrijk Gods, waartoe niet alleen de geloovigen in Christus behooren, maar ook alle anderen, die hun hart aan God hebben toegewijd, onverschillig waar zij wonen of welke geloofsvoorstellingen zij hebben. De band die hen vereenigt is de H. Geest. [1])

Is het wonder dat Prof. MÉNÉGOZ zijn werk besluit met den eisch, dit Evangelie van de toewijding des harten aan God, aan alle volken te prediken?

---

[1]) Hier zijn dus ook Heidenen en andere niet-Christenen inbegrepen.

Afdeeling II.

Het Fideïsme in zijn ontwikkeling.

Had Prof. Ménégoz in bovengenoemd werk de hoofdgedachten zijner theologische beschouwing samengevat, het was te verwachten, dat een nadere verduidelijking zijner denkbeelden noodig zou blijken. In de eerstvolgende jaren schijnt de hoofdstelling van het Fideïsme, zooal niet weinig besproken, dan toch weinig bestreden te zijn. Zoolang niet het Fideïsme zich van zijn negatieve zijde deed kennen, kon men de „Réflexions" als niets meer dan een zeer krachtig protest tegen leerheiligheid beschouwen.

Intusschen, uitlatingen van Prof. Ménégoz in zijne volgende werken deden zien, dat de strekking van deze richting verder reikte. Hangt namelijk de zaligheid niet aan de geloofsvoorstellingen, dan is een onderzoek naar de juistheid of onhoudbaarheid dier voorstellingen door geenerlei moeilijkheid meer belemmerd. Daarmede is dan ook de noodzakelijkheid om aan de letterlijke inspiratie der H. Schrift te gelooven — volgens prof. Ménégoz nog eene meening van velen — vervallen, of ten minste relatief geworden.

In 1882 verscheen van de hand van denzelfden hoogleeraar een werk, getiteld: Le péché et la rédemption d'après Saint Paul. De laatste bladzijden van deze bijbel-

studie zijn door den schrijver opgenomen in het reeds genoemde werk „Publications sur le Fidéisme” [1]) waarover later meer. De beschouwingen daarin vervat, behooren volgens hem derhalve tot het Fideïsme. Daar zij echter het Schriftbeginsel raken, kunnen wij die niet in engeren zin daartoe rekenen. Genoeg, de hoofdgedachte van deze „Conclusion” was: Onze geloofsvoorstellingen zijn nooit gelijkwaardig met de realiteit der eeuwige dingen, en kunnen derhalve geen criterium voor ons heil wezen.

Sprekende over het gebruik, dat PAULUS van de allegorische methode maakt, zegt M.: de Paulinische allegorie berust, te laatster instantie, op deze groote waarheid, dat de Godsgedachte op aarde nooit in adequaten vorm tot ons komt. Daarom heeft de apostel ook nooit ofte nimmer het feit afhankelijk geacht van de letter des O. T. Als het onwankelbare fundament van de leer des apostels geldt dan ook: het heil van den zondaar door het g e l o o f, d. w. z. door een daad van toewijding aan God van het geheele i k, m. a. w. het hoofddogme van het Christendom. En dat is maar gelukkig, volgens M., want „la distance qui nous sépare de l'époque de Paul est spirituellement plus grande que celle qui séparait l'Apôtre des auteurs de l'Ancien Testament.”

Hier vertoont zich dus voor het eerst de negatieve zijde van het Fideïsme; de geloofsvoorstellingen der schrijvers van 19 eeuwen geleden, hoe groot hunne waarde moge zijn, passen niet meer in het kader van onze wereldbeschouwing. Zoo is het met de allegorieën

[1]) Zie blz. 3 en verg. beneden.

van PAULUS; [1]) zoo is het met de theorie betreffende het bloedige offer bij den schrijver van den Hebreërbrief [2]); zoo is het bovenal met de wonderverhalen. [3])

Over deze dingen zullen wij later spreken; hier dient alleen geconstateerd te worden, dat de bestrijding van de cardinale stelling van het Fideïsme eerst een grooten omvang nam, toen het zijne gevolgtrekkingen en toepassingen op de traditioneele dogmatiek had laten hooren.

Sinds 1894 en vooral in het jaar 1897 verschenen tallooze kleinere courantenartikels in kerkelijke weekbladen van Frankrijk en begon een ware guerilla-oorlog tegen het Fideïsme. In de genoemde „Publications" vinden wij alleen uit het jaar 1897 achttien, meerendeels kleine, courantenartikels, die prof. MÉNÉGOZ ter verdediging en ter verduidelijking opstelde. [4])

Op niet minder dan 7 verschillende punten werd de legerplaats van het Fideïsme aangevallen; op meer dan één dier punten geschiedde de aanval verscheidene malen.

De twee minst beteekenende aanvallen waren wel die, waarbij aan M. de volgende meeningen werden toegedicht:

1. „Als men slechts serieus is, wordt dat voldoende geacht om behouden te worden!" [5])

---

[1]) Public. s. l. F. p. 55, 56.

[2]) t. a. p. p. 86.

[3]) t. a. p. p. 124—205.

[4]) Wij zullen den lezer niet vermoeien met eene afzonderlijke behandeling daarvan, maar zullen trachten de bezwaren zooveel mogelijk samen te vatten.

[5]) Prof. E. DOUMERGUE in: Christ. au XIX siècle 1897 No. 49 en P. LARCHER t. a. p. No. 52.

2. „Het Fideïsme beschouwt het geloof als een verdienstelijk werk!" [1])

Een en ander meende men te kunnen afleiden uit het stukje „Un doute consolant," in 1893 in de Revue chrétienne verschenen van de hand van prof. MÉNÉGOZ. Daar wordt THOMAS, de discipel van Jezus, die „wanneer men 't zoo zeggen wil," ongeloovig geweest is, tot een vertroostend voorbeeld gesteld dengenen, die Jezus' opstanding wel zouden willen, maar niet kunnen gelooven, omdat verstandstwijfelingen hen daarin verhinderen. Immers, de Heer heeft THOMAS niet eenmaal ernstig berispt, laat staan hem veroordeeld. Christus heeft alleen zalig genoemd allen, die hoewel ze niet zien, nochtans gelooven. Aan het slot van dit artikel staat het volgende te lezen: [2]) . . . „Voor degenen wier geloof deze volkomenheid (namelijk van 't geloof in den onzichtbaren opgewekten Heiland) niet bereiken kan en wier geest door twijfelingen bevangen is [3]), mag het een groote troost heeten, verzekerd te zijn, dat deze twijfelingen hem niet uitsluiten van Gods Koninkrijk, mits hij een waarachtig discipel van Jezus Christus zij en zijn' Meester diene met de liefde en de verknochtheid van een THOMAS."

Ter verdediging beriep prof. MÉNÉGOZ zich op zijne hoofdstelling: behoudenis alleen door de overgave des harten aan God, wat toch wel iets anders is dan „serieus

---

[1]) DAVAINE in „Vie Nouvelle" 1898 No. 4. Prof. H. BOIS in Rev. Mont. 1898 No. 1.

[2]) Public. s. l. F. p. 83.

[3]) Public. s. l. F. p. 78: Et autre est le doute de celui dont le coeur est brisé, dont la répentance est sincère.

zijn" (la sincérité) [1]), en gaf van het aangehaalde de volgende interpretatie: „Ik heb de conclusie getrokken dat in de oogen van J. C., die ons de gedachte van zijn hemelschen Vader openbaart, een verkeerde geloofsvoorstelling geen oorzaak voor verdoemenis zijn kan, en dat wij behouden worden door het g e l o o f, d. w. z. de overgave des harten aan God." [2]) Te midden van dezen strijd riep prof. M. het uit: „Het Fideïsme wint gedurig veld." [3])

Wat den tweeden aanval betreft, meende prof. M. te kunnen volstaan met de aanhaling uit zijn dictaat over Rom 3 : 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, met welke woorden van Paulus hij 't volkomen eens is. Het geloof is een genademiddel, en geen verdienstelijk werk. God vraagt alleen eene „beweging des harten naar Hem toe," al is dat geloof dan zwak en primitief, zooals bij den moordenaar aan het kruis; zoo het slechts w a a r is, neemt God het aan. [4])

Meer gewichtig zijn drie andere aanvallen op het Fideïsme, omdat zij het meer direct op de hoofdstelling gemunt hebben. Zij schrijven aan prof. M. de volgende meeningen toe:

1. 't Geloof komt als het ware magisch uit den bodem te voorschijn, zonder geloofsvoorstellingen. [5])

---

[1]) Christ. 1897 No. 51, Public. s. l. F. p. 269.
[2]) Christ. 1898, No. 2, Publ. s. l. F. p. 280.
[3]) Publ. s. l. F. p. 268.
[4]) Vie Nouvelle, 1898, No. 5. Publ. s. l. F. p. 282.
[5]) De predikant Molines in l'Égl. Libre, 1894, No. 24. H. Monod Christ. 1897, No. 36; E. Doumergue, ib. No. 38.

2. Verkeerde geloofsvoorstellingen kunnen nooit sommiger geloof verkeeren, immers 't geloof is daarvan onafhankelijk. [1])

3. Het heil is onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen, heeft daarmee dus niets te maken. [2])

Wat het eerste betreft, prof. MÉNÉGOZ antwoordt, dat hij nooit iets dergelijks beweerd heeft. Hij schrijft de beschuldiging toe aan een verkeerd begrijpen der hoofdstelling. [3]) Maar PAULUS' meening: „Wij worden behouden [4]) door 't geloof, zonder de werken der Wet," en LUTHER's leer: „Wij worden behouden door 't geloof alleen, zonder de goede werken," zijn ook wel verkeerd uitgelegd; doch dat bewijst niets daartegen. Zijn de goede werken een gevolg van 't geloof, de geloofsvoorstellingen zijn een pædagogisch middel om het geloof voort te brengen, dus eene oorzaak daarvan. Wij worden behouden noch door eene oorzaak, noch door een gevolg van 't geloof, maar door het geloof zelf.

Is er sprake van 't heil door 't geloof alleen, dan moet er niet gevraagd worden: hebben verkeerde

---

[1]) N. N. in de Réveil d'Israel, overgenomen door de Église Libre, 1897 p. 250, No. 32. HORACE MONOD, Christ. No. 36. e. a.

[2]) Prof. H. BOIS in Rev. Mont. 1898 No. 1, cf. SOULIER, Égl. Libre 1897 No. 46.

[3]) Nm. „le salut par la foi indépendamment des croyances." Om voortdurende herhaling te voorkomen bezigen wij hier 't woord „hoofdstelling"; MÉNÉGOZ zelf noemt ze: „la formule authentique du Fidéisme."

[4]) „Nous sommes sauvés" Public. s. l. F. p. 256; Vie Nouvelle 1897 No. 41.

„croyances" invloed op 't geloofsleven, want dat had prof. M. reeds beweerd in 1879 (zie blz. 15), maar men moet vragen: zal God iemand om verkeerde geloofsmeeningen verdoemen? Laat men zich eens voorstellen — zegt prof. M. in een artikel: A propos du Fidéisme [1]) — dat in onze gemeente iemand woonde, die, zooals eens Hymeneus en Philetes [2]), de opstanding en de bekeering vereenzelvigde, zoude hij dan, gesteld altijd dat deze man leeft in bekeering en overgave des harten aan God, om zijne dwaling verdoemd worden? M. meent, dat ook zijne bestrijders genoeg Fideïst zullen zijn om dit te ontkennen. Practisch was Jezus ook Fideïst. „Denk maar — zegt M. — aan het bekende verhaal van de Kananeesche vrouw. Had zij juiste geloofsvoorstellingen? En toch schrijft Jezus haar geloof toe." [3])

Daarmee achtte prof. Ménégoz het tweede bezwaar weerlegd. Maar de aanval werd voortgezet en vond thans zeer bekwame woordvoerders in den predikant C. Soulier, en Henri Bois, hoogleeraar te Montauban. „Is het geloof niet onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen, en het heil niet onafhankelijk van het geloof, dan — zoo besloot men — is het heil ook niet onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen." Het Fideïsme trok nu langzaam op de hoofdstelling terug. Al is ons heil afhankelijk van geloofsvoorstellingen, — en dit geeft

[1]) Église Libre, 1897, No. 34; Publ. s. l. F. p. 246.

[2]) 2 Tim. 2 : 18.

[3]) Publ. s. l. F. p. 246.

prof. M. gaarne toe — toch worden wij behouden niet door die voorstellingen waarvan het heil afhankelijk is, maar door het geloof, het geloof alleen; door de overgave des harten aan God, die, in verband met welke voorstellingen dan ook, bij den mensch plaats vindt.

Tot het jaar 1897 — om den terugtocht hier even aan te duiden — bediende het Fideïsme zich van onderscheiding tusschen de subjectieve heilsvoorwaarden eenerzijds en de objectieve paedagogische middelen om het heilsgeloof voort te brengen anderzijds. De invloed der voorstellingen blijft groot, maar waartoe zou M. zich anders ook zoo inspannen, om deze leer ingang te doen vinden? [1]) „De leer dient om het geloof voort te brengen, maar zij brengt het niet noodzakelijk, onvermijdelijk voort." [2]) Dit voortbrengen toch hangt ook van zekere innerlijke gesteldheid af. — Een paar weken later [3]): er is geen geloof zonder geloofsvoorstelling. Deze laatste is de oorsprong van't geloof. — Weer wat later: de geloofsvoorstellingen brengen, onder invloed onzer persoonlijke gesteldheid, het geloof of het ongeloof voort. . . . . De kennis der waarheid is eene objectieve heilsvoorwaarde. [4])

In de Église Libre, No. 48, beantwoordde prof. Ménégoz bovengenoemden C. Soulier en gaf dezen

[1]) Égl. Libre 1897 No. 34.

[2]) ib. No. 36, Publ. s. l. F. p. 249.

[3]) Publ. s. l. F. p. 251.

[4]) t. a. p. p. 257, (Vie Nouvelle '97 No. 41.)

toe [1]): tusschen geloofsvoorstelling, geloof, en heil is de „verhouding die van oorzaak en gevolg..... En indien „men zeggen wil dat, in dien zin, het heil van de „croyance" afhangt, maak ik geen bezwaar."

Eindelijk lezen we in de Vie Nouvelle (no. 7 van 1898) [2]) in een repliek op een stuk van prof. H. Bois, „dat prof. Ménégoz een „élément intellectuel constitutif," al is dit bestanddeel „meer of minder bewust," in het geloof zelf aanneemt.

„Er is eene gedachte of eene geloofsvoorstelling [3]) in de beweging des harten naar God.... ik heb nooit het tegendeel beweerd." [4])

Zagen wij zoo al deze aanvallen, — met kleinere of grootere verliezen — afgeslagen, en hooren wij M. in 1898 [5]) zegevierend uitroepen: „le Fidéisme, c'est le christianisme authentique," er blijven nog twee artikelen te bespreken, die over het Fideïsme een helder licht doen schijnen.

Het eene komt voor in de Église Libre [6]) en is volgens prof. M. van alle tot nog toe verschenen artikels over deze zaak het best doordachte en het meest onberispelijke; de schrijver is de reeds genoemde predikant C. Soulier.

---

1) t. a. p. p. 260.
2) t. a. p. No. 28. p. 290 s.
3) Ik cursiveer.
4) t. a. p. p. 292.
5) Vie Nouvelle, No. 13, Public. s. l. F. p. 299.
6) 1897 No. 48, Publ. s. l. F. p. 259.

Na zijne instemming betuigd te hebben met de stelling: „het heil is niet onafhankelijk van de geloofsvoorstellingen," spreekt S. twijfel uit omtrent de juistheid der definitie van „geloof." Is het wel naar de Schrift, om bekeering en overgave des harten aan God te vereenzelvigen? Onderscheidt het N. T. niet tusschen bekeering en geloof? — En geloof in wien? Het treft S. dat de beteekenis van Jezus Christus op den achtergrond wordt gedrongen, terwijl toch het N. T. onder geloof verstaat: het geloof in Jezus Christus als den eenigen Middelaar, overgave aan Hem, „niet alleen van het hart, maar van het geheele wezen, denken, gevoel en wil." [1]) Dit geloof nu noemt prof. MÉNÉGOZ eene „subjectieve heilsvoorwaarde." Maar is de kennis der waarheid dan niet subjectief, maar alleen objectief? „De waarachtige kennis is onmogelijk zonder erkenning en aanvaarding der waarheid; is deze erkenning niet een zedelijke, persoonlijke daad?" Kennis der waarheid en aanvaarding daarvan zijn hier volgens S. niet behoorlijk onderscheiden. Wanneer nu de aanvaarding der waarheid in dezen noodzakelijk is, mag men dan niet zeggen: Om behouden te worden, is het noodig zekere geloofsvoorstellingen te hebben, zonder welke het geloof onmogelijk is?

Mag men de oorzaak van het geloof op ééne lijn

[1]) Het bleek, dat M. „hart" verstaat in den zin van het „ik", dus dat hier een misverstand was. Uit de toepassing van het Fideïsme is echter wel te begrijpen, hoe dat misverstand in de wereld kwam.

stellen en over ééne kam scheren met het (of een) gevolg daarvan? Het geloof geeft den doorslag; de geloofsvoorstellingen zijn niet genoeg, maar ze zijn toch onontbeerlijk. S. eindigt aldus: „Aangezien alleen mijne moeder mij gedragen en ter wereld gebracht heeft, heeft alleen mijne moeder mij gebaard. Toch zou ik verstomd zijn wanneer ik hoorde zeggen: Gij zijt de zoon uwer moeder, onafhankelijk van uwen vader."

Te vergeefs zoekt men in het antwoord van prof. M. getiteld Sola Fide [1]) naar opheldering van deze quaesties. Na toegegeven te hebben, dat, in zekeren zin, het heil afhankelijk kan geacht worden van de „croyances," noemt prof. M. wat hij eigenlijk met zijne these beoogt. Hij bestrijdt namelijk daarmee de „oude orthodoxie" welke leerde dat „de ware geloofsvoorstellingen eene waarde hebben die ons aangenaam maakt in Gods oog en ons rechtvaardigt," dat verdoemd wordt voor eeuwig ieder, die niet de officieele kerkleer toegedaan is. Deze leer, in onze protestantsche Belijdenisschriften opgenomen [2]), wordt nog in menigen orthodoxen kring der Protestanten gehuldigd. Men hoort nog dikwijls vragen, of „hij die dit of dat traditioneel dogma loochent, zalig kan worden."

Verdere ophelderingen gaf M. niet.

---

[1]) Publ. s. l. F. No. 18.

[2]) Dit werd bestreden door den predikant D. Benoît in de Égl. Libre No. 51 van '97. Ménégoz bedoelt de slotformule van het zoogen. Athanasianum, en het gedrag van Calvijn tegenover Servet als toepassing daarvan. B. bleef volhouden dat volgens de vaderen de geloofsvoorstellingen alleen, niet rechtvaardigen.

Intusschen kan de stelling van het Fideïsme tegenover 't geloof in Christus nog meer licht ontvangen door het tweede artikel dat we nu nog willen bespreken.

Dit laatste komt voor in de Église Libre 1897 (No. 52) en is geteekend: Un croyant. Hij doet zich kennen als een leek, die begeert verder op de hoogte te komen van het Fideïsme. De schrijver gelooft evenals Paulus: „dat Jezus Christus in de wereld is gekomen;" — „dat alle menschen zondaars zijn;" — „dat ik vooral een zondaar ben," — „dat J. C. is gekomen om mij te behouden." Altemaal „croyances." Zoo zou de „croyant" zeggen: ik word behouden, niet door een vaag geloof, zonder duidelijk object, maar door het geloof in J. C. alleen, ondanks mijne dwalingen.

De schrijver zegt verder: zijn hart aan God wijden is blijkbaar: God liefhebben. Indien nu iemand God liefheeft en leert, dat Jezus Christus in de wereld is gekomen als onzer één, heeft hij het ware geloof? Of ook, indien iemand God liefheeft, en beweert dat Jezus Christus niet in de wereld is gekomen, dat Hij nooit bestaan heeft, heeft zoo iemand ook het ware geloof?

Het antwoord van prof. M. verscheen weldra in hetzelfde weekblad [1]). Wat het object des geloofs betreft, dat object is niets vaags, want dat object is: de God des Bijbels, de Jehovah der profeten, de Vader van onzen Heer J. C. — de God der gerechtigheid en der barmhartigheid.

---

[1]) 1897, No. 52, en na dupliek, 1898, No. 5.

Dit geloofsobject wisselt dus niet — reeds Abraham geloofde in Hem, en men zou zeggen dat het een Fideïst was, die Gen. 15 : 6 opgesteld heeft [1]). Wat is dat geloof van Abraham anders dan „een onvoorwaardelijk vertrouwen op Gods belofte?"

Maar is dan de heilsvoorwaarde sinds Jezus niet veranderd? Ja, voor allen, die Jezus kennen, omdat het geloof in Hem het geloof in God onvoorwaardelijk inhoudt. Men vergete echter niet, dat Jezus zelf zeide: indien ik ... niet tot hen gesproken had, ... niet de werken onder hen gedaan had die niemand anders gedaan heeft, zij zouden geen zonde hebben (Joh. 15 : 22—24). Maar wie Christus niet, of wie Hem slecht kent, heeft geen schuld, wanneer hij niet in Hem gelooft. Niet de k e t t e r, maar de o n g e l o o v i g e wordt veroordeeld, wordt verdoemd, d. i. hij die zijn hart niet wijdt aan God.

Hieruit volgt, dat wie niet weet hoe Jezus op de wereld is gekomen — de Kananeesche vrouw wist ook niet beter dan dat Hij de zoon van Jozef was — daarom niet veroordeeld is. Jezus heeft in zijne prediking van 't Rijk Gods nooit het dogme der bovennatuurlijke geboorte geleerd.

Wat het andere geval betreft, zou er heden ten dage één mensch zijn die het historisch bestaan van Jezus loochent? Intusschen, wanneer iemand gevonden werd, wiens hersenen zóó abnormaal waren dat hij dit betwijfelde, en wiens hart zóó warm was dat hij zich

[1]) Publ. s. l. F. p. 285.

geheel aan God overgaf, dan gelooft prof. M. niet dat deze zonderling wegens zijn grove verstandelijke dwaling verdoemd zou worden. „Au paradis, cet originel verrait qu'il s'est trompé, et il se jetterait aux pieds du Seigneur. . . ."

Geen officiëele leer — zoo blijft het Fideïsme verkondigen — geen bepaalde geloofsvoorstelling, maar eenig en alleen het berouw en de overgave des harten aan God zijn de voorwaarden des heils. Eene verstandelijke dwaling, hoe grof, hoe ongemotiveerd ook, zal den mensch niet veroordeelen, indien hij slechts gelooft, d. i. zijn hart toewijdt aan God.

En prof. Ménégoz meent hier op zeer vasten bodem te staan, immers volgens hem is deze leer de kern, de hoofdinhoud van Christus' Evangelie.

HOOFDSTUK II.

HET KRITISCHE SYMBOLISME.

Afdeeling I.

Het Symbolisme in zijn optreden.

Het „Symbolisme" of „Kritische Symbolisme" heeft als theorie zijn ontstaan te danken aan prof. Sabatier, evenals prof. Ménégoz hoogleeraar bij de theologische Faculteit te Parijs. Evenmin als deze theorie te begrijpen is, zonder eene „fideïstische" gezindheid van den schrijver te aanvaarden, is de toepassing van het Fideïsme op den christelijken leerinhoud te begrijpen zonder het „Symbolisme."

De eerste maal vinden wij deze benaming in de „Essai d'une Théorie critique de la connaissance religieuse," voorkomende in het tijdschrift „Revue Chrétienne," jaargang 1893. [1]) Wij vernemen daar van prof. Sabatier, dat de theorie van het „Kritische Symbolisme," door hem in groote omtrekken geschetst, de veelbeteekenende bedoeling heeft, ons van een oude en onvruchtbare tegenstelling te verlossen, namelijk die tusschen „de anti-historische orthodoxie" en tusschen het „anti-godsdienstige rationalisme." [2])

[1]) p. 346 ss. Esquisse p. 408.

[2]) Cf. Public. s. l. F. p. 33 et 34.

Prof. S. was begonnen in 1888 dienaangaande zijne meeningen te ontwikkelen in „La vie intime des dogmes et leur puissance d'évolution." [1]) De hoofdgedachte van deze bladzijden is deze, dat alle dogmen bestaan uit een levende, krachtige, geheimzinnige kern, eene ziel, en uit een veranderlijk, wisselend, verouderend lichaam. Aan de vorming dier dogmen gaat altijd vooraf: het godsdienstige leven zelf — eene innerlijke vroomheid, zonder welke de schoonst geformuleerde dogmen zinledig en dood zijn. In de geschiedenis verschijnt de religie het eerst als persoonlijke vroomheid: de innerlijke emotie van den religieuzen mensch wordt geboren, hij weet zelf niet hoe, onder den indruk van gebeurtenissen of van geïnspireerde woorden; — eerst later tracht die emotie zichzelf bewust te worden in het dogma, en blijft dan daarin voortleven, ongestoord door de ontwikkeling, die dit dogma neemt, of de kritiek door volgende geslachten daarop uitgebracht. S. vergelijkt de dogmen met de taal: het dogma is de taal, die het geloof spreekt; evenals het levenselement der taal de gedachte is, die zich krachtig kan uiten ook waar de welluidendheid der woorden of de correctheid der uitdrukking ontbreekt — zoo is het levenselement der dogmen het innerlijk leven der vroomheid, krachtig en edel, ook al is de uitdrukking dier vroomheid aan evolutie onderworpen en vatbaar voor kritiek. Wil men

---

[1]) In de Revue Chrét. Later in de „Esquisse" opgenomen, ald. p. 297—346 (daar getiteld „de la Vie des Dogmes et de leur évolution historique).

de dogmen zien zooals ze leven, men ga dan niet de officieele kerkleer bestudeeren — evenmin als iemand om eene taal te leeren kennen een woordenboek bestudeert — maar men vange de dogmen op, zooals ze in 't dagelijksch leven, in huis of van den kansel, in gebeden of bij gesprekken, te voorschijn treden. Wanneer wij een woord spreken, dompelen wij het onder in onzen zielstoestand, en het komt te voorschijn met een eigenaardige kleur (nuance), die onze persoonlijkheid daaraan verleent.

Zoo is het ook met de dogmen. Stelt u een godsdienstoefening voor, waarin allen aanbiddend uitspreken: Ik geloof in God den Vader, den Almachtige. Verheven schouwspel! De zedelijke eenheid waarvan Jezus sprak toen hij zeide: „dat zij één zijn gelijk wij één zijn," is voor een oogenblik althans verwerkelijkt op aarde. „Maar gelooft gij [1]) dat dit woord „God," door alle lippen uitgesproken, bij allen dezelfde gedachte opwekt? Het arme oudje, dat zich nog de platen uit haren grooten Bijbel herinnert, ziet in gedachten de plaat van den eeuwigen Vader met een grooten witten baard, en oogen vlammend en brandend, als vurige kolen. Haar buurman zou over dit naïeve anthropomorphisme glimlachen. Hij heeft de deïstische opvatting, rationeel uitgewerkt op zijn cursus over philosophie. Doch deze opvatting zal nog grof schijnen voor den leerling van Kant, die weet dat elk positief idee van God contra-

[1]) De la Vie des Dogmes, (Esquisse p. 303 ss.)

dictoir is, en die, om aan de tegenstelling te ontkomen, tot de opvatting van „den Onkenbare" de toevlucht neemt". Toch is voor al die hoorders, welke daar in de kerk zitten, God de levende en alomtegenwoordige Vader. Het leven van het dogma — zoo besluit S. — ligt in de vroomheid.

Om kort te gaan, elk dogma heeft in zich twee elementen; de kern vormt het „mystische en practische" element, het eigenlijk religieuze bestanddeel, dat zijn grond heeft in de ervaring of in de waarachtige vroomheid „der Kerk." Vervolgens bezit elk dogma een „intellectueel of theoretisch" bestanddeel, een wijsgeerige voorstelling, die het levensbeginsel omhult en tegelijk daarvan de uitdrukking is.

Is het dogma dus altijd de menschelijke vertolking van een door God gewekt godsdienstig leven, de vraag komt hier op of de band, die inhoud en vorm van 't dogma verbindt, niet willekeurig en onnoodig is, m. a. w. of de dogmen niet zijn als onkruid, gewassen op den bodem van het religieuze gemoedsleven. Prof. S. meent van neen. Dezelfde mengeling van (mystisch) levensbeginsel en (intellectueel) omhulsel is in elke verschijning van den godsdienst waar te nemen. Reeds bij het ontstaan van den godsdienst als verschijnsel zijn deze twee bestanddeelen te onderscheiden.

Hoe hebben wij ons het ontstaan van de religie ongeveer voor te stellen? „In 't gezicht van een der groote natuurtooneelen heeft de mensch, in 't bewustzijn van zijne zwakheid en zijne afhankelijkheid ten opzichte der geheim-

zinnige macht, welke zich daarin openbaart, gesidderd van vrees en hope. Die siddering is de eerste religieuze aandoening. Maar deze emotie doet zich aan de gedachte noodzakelijk voor als een zeker verband of zekere verhouding tusschen het subject dat de aandoening gevoelt en eene oorzaak die deze teweegbrengt." [1]) Deze gedachte moet natuurlijk een „intellectueel oordeel" (jugement intellectuel) te voorschijn roepen, en de geloovige, uiting gevende aan dit verhoudingsgevoel, zal uitroepen: „God is groot." Zoo geeft hij in deze woorden zijn indruk weer; de intellectueele uiting is als een algebraïsche formule, die een gegeven ideale grootheid in een zichtbaren vorm weergeeft; de formule is de grootheid zelve niet.

Vinden we dus overal èn bij de dogmen èn bij den godsdienst in zijn ontstaan deze verbinding van echtreligieuze kern en intellectueele inkleeding, dan rijst de vraag, of deze twee bij het oorspronkelijke historische Christendom ook reeds te onderscheiden zullen zijn. [2])

In eene aanteekening [3]) ontvangen wij hierover eenig licht. „De openbaring in de natuur is het beginsel der natuur-godsdiensten. Het Christendom heeft achter zich eene andere openbaring en andere ervaringen: de openbaring van een hooger leven in de historische verschijning van Jezus Christus. Wanneer een mensch, zedelijk

---

[1]) t. a. p. p. 304.

[2]) Natuurlijk behandelen wij het belangwekkende artikel slechts in zooverre als het de inleiding vormt tot het „Symbolisme."

[3]) Esquisse p. 305.

voorbereid om het Evangelie te hooren, discipel van Jezus wordt, zijne woorden verstaat, doordringt tot in zijne ziel, zijn dood begrijpt, hij zal uitroepen: God is Liefde! — gelijk de beschouwer der natuurkrachten zoo even zeide: God is groot! En deze nieuwe voorstelling, die een nieuwe godsdienstige verhouding weergeeft, zal op hare beurt het beginsel worden van alle Christelijke dogmen."

Toch is de specifiek-Christelijke grondvoorstelling volgens S. het centrum van andere ideeën, die gedrenkt zijn met Joodsche opvattingen en daarom reeds betrekkelijk toevallig en — vergankelijk. „Verbeeldt u eens, dat Christus in China of in het land van Manu en Buddha verschenen ware, zou dan de eerste vorm van het Evangelie niet een gansch andere geweest zijn?" En bovendien, de wereldbeschouwing van alle oude volkeren was zoo geheel anders dan die van onzen tijd. Zij hadden een gansch andere voorstelling van het heelal dan wij. De kosmos der ouden was aan alle zijden begrensd. De aarde, plat en rond als een bord, rondom door den oceaan omgeven, was daarvan het middelpunt. Boven de aarde was, naar men zich voorstelde, de hemel, . . . daarboven nog zes andere sferen of hemelen; „véritable édifice à sept étages . . . du haut duquel le Dieu suprème, se reposant depuis les jours de la création, dominait et surveillait tout ce petit univers." Onder de aarde . . . gewelven, waarin demonen en goddeloozen huizen. Deze beschouwing deelt PAULUS, wanneer hij in Fil. 2 spreekt van ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι en

καταχθόνιοι. Elders is hij „opgeheven in den derden hemel.” Dergelijke beschouwing heerscht ook bij „de nederdaling ter helle.”

Ten slotte haalt S. het dogma der schepping aan. Wanneer de kennis van het heelal zoo gebrekkig was, dan zullen ook de theorieën omtrent zijn ontstaan niet meer de oude waarde kunnen behouden. Slaat men het oog op de langzame en voortdurende evolutie van het heelal, van de gasachtige nevelvlek tot het uitstervende planetenleven onzer aarde, dan is het onmogelijk het ontstaan van het heelal aan een enkele scheppingsdaad toe te schrijven. De eeuwige Werkmeester kent geen ruste. „Hij werkt tot nu toe.”

„De basis van het oude dogma der schepping was deze, dat God, de volkomenheid zelf, niet anders dan eene volmaakte wereld kon scheppen. Maar dit is gnosticisme. De oude Kerk, die dit dogma aanvaardde, kon nu de zonde alleen verklaren uit een zedelijken val bij Adam. En dat deed zij. Intusschen, den mensch der 19de eeuw is het gebleken, uit de oude fossilen, dat de dood reeds geheerscht heeft vóór de zonde met den mensch in de wereld was gekomen.”

Bij het erkennen van deze waarheden kan men het dogma der schepping, naar S. meent, niet meer in den ouden vorm aanvaarden.

De kern, de levensinhoud van elke godsdienstige gedachte moet onderscheiden worden van den vergankelijken vorm. Deze grondgedachte van prof. Sabatier's

beschouwingen wordt nader uitgewerkt en gegeneraliseerd in het artikel: „Théorie critique de la connaissance religieuse” in 1888 verschenen in de „Revue Chrétienne” [1]).

Hier wil prof. SABATIER een wijsgeerigen grondslag leggen voor de dogmatiek.

Het begin luidt aldus: Qui dit conscience, dit science ou, tout au moins, commencement de science. Men zou hier bij „conscience” aan „geweten” kunnen denken, maar blijkbaar bedoelt S. „bewustzijn”. Want hij spreekt onmiddellijk daarna over het ik. Het ik ontvangt indrukken, d. w. z. er vormen zich in onzen geest beelden van datgene, wat buiten ons is. Konden wij ons bv. geen beeld van een boom vormen, wij zouden geen bewustzijn hebben van wat eigenlijk een boom is. Komen al onze indrukken tot bewustzijn door beelden, dan is het duidelijk dat het godsdienstig gevoel zich niet bewust wordt zonder beelden. Wat volstrekt buiten ons leven staat, staat ook volstrekt buiten onzen gezichtskring. Wil de godsdienst realiteit hebben, dan moet het onzienlijke, waarvan hij getuigt, toch op eene of andere wijze met ons in betrekking staan. In de buitenwereld is dat onzienlijke niet, anders zou het zienlijk zijn.

S. meent het onderscheid tusschen: kennis der buitenwereld en: kennis van het zedelijk-religieuze, aldus duidelijk te kunnen maken:

---

[1]) In 1896 verscheen eene Duitsche vertaling van A. Baur, onder den titel: Theologische Erkenntnisztheorie.

Zonder de indrukken van de buitenwereld op ons ik zouden wij geen kennis aangaande de wereld hebben. Zonder de subjectieve reactie van het ik tegen deze inwerking der buitenwereld, zouden wij geen enkele zedelijke of religieuze idee, geen enkele voorstelling van het goede of het schoone, rijk zijn.

Al onze metaphysische ideeën hebben hun oorsprong volgens S., in eene ontzaglijke tegenstelling: de inwerking der buitenwereld, die ons wil vernietigen, en de reactie van ons ik, dat leven wil, tegen die fatale macht in.

Maar wat is nu de waarde dier ideeën omtrent de onzichtbare wereld des geestes? — Zij die buiten den invloed staan van Kant's wijsbegeerte zullen volgens S. hierover anders oordeelen dan zij, die den „doop zijner kritiek" hebben ondergaan. De eersten zijn dogmatici of sceptici. De laatsten gaan eerst vragen: is mijn kenvermogen wel goed? om daarna eerst over de waarde van het gekende te oordeelen. Het is voor Kant duidelijk geworden, dat de werkelijkheid niet alleen onze kennis, maar zelfs ons kenvermogen te boven gaat.

In alle kennis toch is een bestanddeel a priori (van het denkend subject) en een bestanddeel a posteriori (van de empirie). Het eerste noemt Kant den vorm, het tweede de materie der kennis. Zonder elkander, afzonderlijk, kunnen deze elementen niets uitrichten.

Het bestanddeel a priori bij de wetenschap is het begrip van causaliteit; de materie is het geheel der verschijnselen, dat zich aan den mensch voordoet.

Uitgaande van de idee, dat het eene verschijnsel altijd een gevolg is van een ander verschijnsel, bindt de mensch de phenomena aaneen tot eene lange keten, die zich altijd verder uitbreidt, naarmate de gezichtskring van de wetenschap ruimer wordt. Deze keten zoover mogelijk te verlengen, is de taak der wetenschap; „haar laatste woord is: het determinisme."

Zoo gebeurt het dan, dat zich tusschen het denken en het zedelijk gevoel een tragisch conflict ontwikkelt. De wetenschappelijke denker ontdekt, dat hij zelf niet meer is dan een verschijnsel, door andere phenomenen bepaald en veroorzaakt. De „science" geraakt in strijd met de „conscience." De wilskracht wordt verlamd: immers die wil zelf is slechts een gevolg van andere verschijnselen.

En omgekeerd, gaat de mensch uit van zijn zedelijk wezen, dan wordt hem het denken onmogelijk gemaakt: de wil toch breekt de keten der wetenschap doormidden; de orde der verschijnselen wordt verstoord. Moeten wij dan nu het denken opgeven om te kunnen leven, of moeten wij ons ten doode wijden ten einde het recht te hebben om te denken?

Hier treedt eene tegenstrijdigheid te voorschijn, die den mensch brengt tot zwaarmoedigheid en wanhoop.

In den nood van het conflict tusschen wereldbewustzijn en zelfbewustzijn, in gevaar van te vergaan, klampt de mensch zich vast aan de rots der religie, — hoe? Door een soort „instinctieve kracht" grijpt de geest zichzelven vast, en omdat hij wil voortbestaan, verzekert hij zich-

zelven van de gewisheid van zijn geestelijk leven. [1]) In elk geval, uit dit conflict treedt zegevierend te voorschijn: het bewustzijn aangaande een Wezen, dat, boven alle tegenstellingen verheven, mij behoudt, daar Hij machtig is die tegenstellingen te verzoenen.

Niemand zegge: dit is een salto mortale! Integendeel, zegt S., het is een salto vitale! — Het is het religieus geloof van den geest in zichzelven.

Na een lofzang op de „innerlijke religie," die doet denken aan KANT (O Pflicht, du hehrer Name!) gaat de schrijver het verschil ontwikkelen tusschen objectieve en subjectieve kennis. Objectief noemt S. de kennis, die geen eigenaardige kleur ontvangt door den persoon die kent; [2]) subjectief de kennis, welke wisselt met de innerlijke gesteldheid van het subject. [3]) Althans dit schijnt de zin der volgende woorden: [4]) „Nous appellerons objective toute idée ou qualité qu'il sera possible de rapporter à l'objet seul, considéré indépendamment de

[1]) „Une activité de l'esprit se saisissant lui-même, et, par un acte de foi intime, qui, dans cet ordre, n'est que la force ou l'élan instinctif de l'être qui veut persévérer dans l'être, s'affirmant à lui-même la réalité de sa vie spirituelle"(!) De tekst in de Esquisse luidt eenigszins anders (p. 363).

[2]) $2 \times 2 = 4$; of een achtenswaardig mensch dan wel een booswicht dit zegt, dat verandert niets aan deze kennis, daarom is ze „objectief."

[3]) De dwaas zegt in zijn hart: Daar is geen God. De vrome kent den Vader van Christus. De kennis van dezen laatste staat en valt met zijne gezindheid. Wordt de vrome een boosdoener, dan verbleekt de kennis, die hij van God heeft, om straks te niet te gaan. Deze kennis is dus: „subjectief."

[4]) Esquisse p. 369.

l'action ou de la disposition propre du sujet. Au contraire nous nommerons subjective toute connaissance impliquant l'identité du sujet et de l'objet, toute discipline portant sur les règles de l'activité spontanée du moi, puisque, sans cette activité, les règles mêmes qui la doivent diriger n'existeraient pas."

Deze twee soorten van kennis zijn niet voor onderlinge toenadering vatbaar, omdat wereld- en zelfbewustzijn met elkaâr in conflict verkeeren; de eene soort van kennis komt voort uit den haard van het receptieve leven; de andere uit dien van het actieve leven, waarin zich al de openbaringen van de innerlijke kracht des geestes concentreeren.

De godsdienstige kennis nu is volgens S. subjectief, teleologisch en symbolisch.

Zij is allereerst subjectief, omdat het object der „wetenschappelijke" kennis altijd buiten het ik ligt, terwijl daarentegen het object der godsdienstige of zedelijke kennis, „God, het Goede, het Schoone," geen verschijnselen zijn buiten het ik: God openbaart zich alleen in en door de vroomheid; het „Goede" alleen in het bewustzijn van den goeden mensch; het „Schoone" alleen in de activiteit van den artist. Het object van deze soorten van kennis is immanent in den persoon die kent, en openbaart zich niet dan door zijne subjectieve activiteit. Neem het religieuze en zedelijke subject weg, en gij neemt weg het object zelf van de zedelijkheid en den godsdienst. [1])

---

[1]) Verg. deze plaats in de Esquisse, p. 376; zie beneden onder Hoofdstuk III.

Bij de natuurwetenschappen is dit geheel anders. Aangezien de onderscheiding van KANT tusschen phenomeen en „Ding an sich" onhoudbaar en ongerijmd is (S. zegt: „das Ding an sich ist ein Unding") omdat deze onderscheiding de deur zou openen voor scepticisme op het terrein der wetenschap, mag men aannemen dat onze zinnen ons de dingen der buitenwereld naar waarheid en op adequate wijze overbrengen. Die veronderstelling wordt bevestigd door het wetenschappelijk denken, dat tusschen alle waargenomen verschijnselen een band constateert; en dus mag men besluiten dat er tusschen alle denkbare verschijnselen der buitenwereld noodzakelijk een band bestaat. Deze noodzakelijkheid is niet empirisch waargenomen, „maar iets ideaals dat onze geest bij alle kennis voegt;" wij kunnen niet anders denken dan volgens die noodzakelijke wetten, wier waarheid door de ervaring bevestigd wordt. Deze noodzakelijkheid nu is de objectiviteit zelf.

Waar het elimineeren van het subject volkomen is, en alleen de noodzakelijke wetten te pas komen, daar is de wetenschap geheel objectief: $2 \times 2 = 4$. Daarentegen is geschiedenis en psychologie niet denkbaar zonder inmenging van subjectieve beschouwingen, en daarom nooit gansch en al objectief.

Geheel subjectief is de godsdienstige kennis, daar deze geheel uitgaat van de verhouding des harten tot het object, God. Men zegge niet, dat iemand zonder godsdienstig te zijn eenige Godskennis zou kunnen hebben: gesteld al, dat men als wijsgeer kon uitmaken

hoe de realiteit is van Gods bestaanswijze, dan zou dat nog geen godsdienstige kennis wezen, maar enkel metaphysica[1]). En datzelfde geldt van zekere kennis in het Christendom. Weten dat Jezus geleefd heeft, gestorven is aan een kruis, wonderen gedaan heeft, na 40 dagen ten hemel is gevaren, dat is nog geen godsdienstig kennen van Hem. Feitelijk is godsdienstige kennis hetzelfde als de kennis der vroomheid zelve, beschouwd in haren wettigen toestand en haar normale ontwikkeling.

Beide soorten van kennis dienen zich tot haar eigen terrein te bepalen. Wat prof. S. hier meent, is blijkbaar de verhouding van gelooven en weten. „De waarheden van de godsdienstige en zedelijke orde worden gekend door een subjectieve daad .... des harten ....; de natuurverschijnselen alleen door waarneming en berekening.”

Dit dualisme, deze antinomie moet de wijsbegeerte aanvaarden. Bij de bestaande orde der dingen is het onmogelijk haar op te heffen.

De tweede eigenaardigheid van de godsdienstige kennis — S. bedoelt van het godsdienstig erkennen — is deze, dat men hierbij teleologisch te werk gaat. Immers alle bewust leven is teleologisch aangelegd, en „wat is de zedelijke kennis anders dan de theorie van het bewuste leven des geestes?” [2]) Vraagt de wetenschap altijd en overal: „waarom”, de godsdienst geeft antwoord op de vraag „waartoe.” Wie aanvaardt, dat alles een doel

---

[1]) Verg. Esquisse p. 381 note.

[2]) Esquisse p. 385.

heeft, erkent de souvereine macht van den geest, die in en door de keten der causae secundae werkt, en verricht daarmede een eerste geloofsdaad. Ja, in elke godsdienstige gedachte is de diepste kern: een teleologisch oordeel; geboren uit een instinct [1]) krachtens hetwelk de mensch zich tracht te beveiligen voor de verpletterende natuurmachten.

Daar is in het diepst van des menschen hart een licht opgegaan; in zijne vroomheid openbaarde zich God; religieuze kennis werd zijn deel. Hoe zal deze kennis anders zijn dan s y m b o l i s c h? ...„Al de opvattingen welke die kennis vormt en rangschikt, van de eerste metaphoor, die het godsdienstig gevoel schiep, tot het meest abstracte denkbeeld der theologische speculatie toe, zullen noodzakelijk inadequaat zijn aan hun object en zullen nooit daarmede gelijkwaardig wezen, zooals dat in de exacte wetenschappen het geval is". [2]) Immers: het object der godsdienstige kennis is transscendentaal, boven de wetten van plaats en tijd verheven, zoodat de mensch zich gedwongen ziet, het onzichtbare weer te geven door het zichtbare, het eeuwige door wat tijdelijk is, realiteiten der geestelijke wereld door beelden uit de wereld der zinnen.

Deze wijze van vertolking is de voornaamste eigenaardigheid van elk symbool: het eeuwige wordt daar-

[1]) Dit woord is niet toevallig gekozen. S. heeft in de Annales de Bibliographie théologique aan het „instinct" groote waarde toegekend bij oorsprong en ontwikkeling van de religie.

[2]) Equisse p. 390.

door aanschouwelijk onder de kategoriën van tijd en plaats. „Zulk een symbool is een ziel in een lichaam”. Als voorbeelden van symbolisme noemt S.: taal en schrift. Noch de pennestreken, noch de trilling in mijn oorvlies hebben eigenlijk overeenkomst met mijne gedachte. Maar letters en klanken worden verstaanbaar voor wie den sleutel daarvan kennen.

Nog meer opvallend vertoont zich ditzelfde bij de kunst: hare scheppingen zijn niets anders dan symbolen, dienende om weer te geven, wat niet weer te geven is; symbolen, die het verheerlijkte beeld van het innerlijke geestesleven te voorschijn tooveren. Het symbool richt zich niet zoozeer tot het zuivere intellect, dan wel tot „het innerlijke leven, de emotie.” Wanneer in ons dezelfde geestdrift, hetzelfde geloof, dezelfde aandoeningen, gewekt worden als de kunstenaar had, toen hij het kunstwerk vervaardigde, dan is zijn hoogste doel in ons bereikt.

Het symbool deelt het leven, dat zijn maker er in gelegd heeft, mysterieus aan ons mede; zijn ziel gaat over in de ònze, zijn leven wordt òns leven. Vraagt ge naar de verklaring, het „waartoe” van uw bestaan? Zoekt het niet in de wetenschap: zij kan als reden voor een verschijnsel u alleen een ander verschijnsel noemen, dat op zijne beurt ook weder verklaring behoeft; zoekt het in het symbool, — dat „zal het u niet doen begrijpen, maar zal het u openbaren.” Geeft het symbool in kunst en godsdienst de heerlijkheid weer van het innerlijk leven des geestes, het openbaart ook de innerlijke

eenheid van de wetten, die dien geest, en van de wetten, welke de natuur beheerschen.

Alle dingen omhullen een mysterie... Wie symbool zegt, zegt tegelijk verborgenheid en openbaring. Hetzelfde beeld, dat de waarheid openbaart aan het hart, blijft voor het verstand een onoverkomelijke hinderpaal. Het is het oneindige, dat wij niet begrijpen en toch zien, dat wij aanbidden, omdat wij het niet begrijpen en het toch kennen, want begrijpen is beheerschen.

Wat is nu de eigenlijke inhoud van het godsdienstig symbool? 't Is de gemeenschap, waarin het subject zich gevoelt met God; 't gevoel van onbepaald vertrouwen, van vrees of van kinderlijke liefde. Zoo geeft de Psalmist uiting aan zijn godsdienstig gevoel, wanneer hij zegt: God is mijn Rotssteen. Zoo leert Christus ons bidden: Onze Vader.

Neem de persoonlijke, subjectieve ervaring weg, en 't zijn ledige vormen, woorden zonder eenige wetenschappelijke of metaphysische waarde. Want die symbolen zijn enkel de vertolking van het gevoel der openbaring van Gods Geest (of liever van „God—Geest") schijnende in het innerlijk leven van 's menschen gemoed.

Men moet de waarde van zulk een symbool dan ook niet beoordeelen naar de waarde van 't gebruikte beeld — een (rots)-steen b.v. is een jammerlijk beeld voor God — maar naar de innigheid waarmede gevoel en beeld zijn verbonden, naar de éénheid, die in de ziel des menschen die beide samenbond.

Intusschen komt altoos een oogenblik, waarin het

symbolische denkbeeld zich scheidt van het gevoel, dat de oorzaak daarvan geweest is. Dan echter zien wij het denkbeeld in al zijne gebrekkigheid; om het te verbeteren worden dan meestal de gevoelselementen geheel verwijderd, en een zinledig begrip doet in grooteren of kleineren kring de rondte [1]).

Niemand heeft zijn godsdienstig bewustzijn zoo geheel en zonder uitzondering [2]) in symbolen weergegeven als Christus. Zijne parabels richten zich tot het hart, en wekken de religieuze behoefte alvorens die te bevredigen. Passen wij nu dit symbolisme toe op de historisch gegeven toestanden, dan moeten wij aannemen, dat de vorm van den godsdienst, dus ook van historische godsdiensten, tegelijk met de religieuze ervaringen wisselt, ja dat die vormverandering de noodzakelijke voorwaarde is voor alle waarachtig leven.

Erkent men echter, dat de groote godsdienst-scheppingen organismen zijn, dan zal men ook toegeven, dat slechts een bepaald aantal vormveranderingen mogelijk kan wezen, gedetermineerd als hun aantal is door de natuur van het organisme. Er is in elk levend organisme echter ook een beginsel van identiteit, een blijvend type. Natuurlijk gaat dit type te niet, wanneer een nieuwe ontwikkelingstrap door de menschheid bereikt is — immers naar een nieuwe evolutiephase regelt zich de godsdienstvorm na korter of langer tijd, om niet al te lang daarna weer te verouderen ... „De stroom vloeit altijd door.” ...

---

[1]) Gedacht is bv. aan sommige formules der oude conciliën.

[2]) Verg. t. a. p. p. 399.

Oude vormen krijgen een nieuwe beteekenis, onwillekeurig, ongedacht, om eindelijk te niet te gaan. Het langst duren de vormen die de meeste levensvatbaarheid bezitten. De beeldrijke woorden, de „primitieve" symbolen, welke spontaan uit Christus' bewustzijn voortkwamen, zijn eeuwig omdat zij in een metaphoor zonder wetenschappelijk schijntje, een zuiver religieus gehalte bevatten, in staat om onophoudelijk en onder eindelooze interpretaties zich in het innerlijk leven zijner discipelen voort te planten. — Geldt hier dan het woord: niets houdt hier stand, niets dan de dood alleen? Neen, want de eeuwige kern aller symbolen is „de religieuze werkelijkheid zelve, de processus vital, die de oneindige en eeuwige Geest schept."

Moeten vorm en substantie der dogmen alzoo onderscheiden worden, gescheiden worden kunnen die beiden nooit. Geen godsdienst zonder leer, geen vroomheid zonder gedachte [1]). En bovendien kan de wetenschap van den godsdienst (science religieuse) het individueele, subjectieve leven der vroomheid alleen nagaan in zijne continuïteit, namelijk zooals het zich doet kennen in de godsdienstige gemeenschap. Zoodoende erkent de geleerde in de traditie der gemeente een openbaringsvorm van de persoonlijke vroomheid, die zich uitte in het innerlijk leven der Kerk. Het is het voorrecht van het kritische Symbolisme, om in de lange steeds wisselende evolutie der vormen het blijvende levensbeginsel te mogen nawijzen en de keten der

[1]) Esquisse p. 404.

vormwisseling, waarin zich dat beginsel openbaart, te mogen verlengen tot in het religieuze leven onzer tijden. Daarmee treedt deze richting op tegen de orthodoxie, die hare geloofsbelijdenissen nog wel Symbolen noemt, maar het inzicht in haar symbolisch karakter verloren heeft; die het absolute meent te vinden in historische vormen, in het tijdelijke, en die daarom een onhistorisch karakter draagt. Anderzijds richt het Symbolisme zich tegen het „rationalisme," broeder en tijdgenoot der orthodoxie, eene zienswijze, die den specifiek-godsdienstigen levensinhoud der dogmen miskent. Zoo vernietigt het Symbolisme een oude en onvruchtbare tegenstelling.

Niemand vreeze intusschen, dat nu alles onvast en onzeker wordt. De mensch is geroepen zijn geestelijke natuur te verwezenlijken, of, zooals Paulus zegt, Christus gestalte te doen verkrijgen; Christus, in wien het religieuze en zedelijke ideaal zich verwerkelijkt vond. Voor dit innerlijk leven is een norm, die zich aan 't bewustzijn als een imperatief voordoet, en zoo zijn de symbolen, die dit ideale doel weergeven of die een der momenten aanduiden waar het zieleleven doorheen moet gaan om dat doel te bereiken, normatief ten opzichte van andere symbolen, en bestemd om te blijven voortbestaan, zoolang er geestelijk leven op aarde zijn zal. Het zijn dogmen als: dat van den hemelschen Vader, van 't Koninkrijk Gods, van de wedergeboorte, van de uitstorting des H. Geestes.

Afdeeling II.

Bestrijding van het kritische Symbolisme.

Nog vóórdat prof. Sabatier aan zijne theorie een naam had gegeven, ja nog vóórdat het tot eene nadere ontplooiing zijner meeningen dienaangaande gekomen was, verhieven zich tegen zijne beschouwingen gewichtige stemmen. In de Année philosophique, het orgaan van het Fransche Neokantianisme, ook wel Néocriticisme gedoopt, stond reeds in het jaar 1890 eene korte, doch krachtige critiek te lezen tegen het werk „La vie intime des dogmes." Deze beoordeeling [1]) was van de hand van F. Pillon, redacteur van genoemd tijdschrift.

De inhoud daarvan komt op het volgende neer: de vergelijkingen, tusschen talen en levende organismen, en eveneens die tusschen dogmen en de woorden eener taal, missen alle wetenschappelijke en wijsgeerige waarde. Immers de wetten waaraan een levend organisme gehoorzaamt, zijn onvermijdelijk en gedetermineerd, terwijl in de woordvorming de vrijheid eene rol speelt. En wat de tweede vergelijking betreft, een woord dat niet meer gebruikt wordt, is willekeurig door een ander vervangen; een dogma dat men verwerpt, is eene geloofsvoorstelling, die men niet met willekeur, maar op

[1]) Ann. phil. 1890, p. 298—301.

redelijken grond als verkeerd erkent. De „dood van een dogma" is dus lang niet zoo weinig van belang als het in onbruik geraken van een woord. Men mag niet verwarren en vereenzelvigen de veranderingen, die op de uitdrukkingswijze der geloovigen betrekking hebben, met de veranderingen, die eene geloofsvoorstelling zelf betreffen. Het is niet geoorloofd den godsdienst, volgens prof. SABATIER uit emotie, uit gevoel bestaande, te scheiden van de „croyances". Immers onmiddellijk, reeds bij zijn ontstaan, brengt het element van emotie noodzakelijkerwijze een ander element mede: eene intellectueele opvatting; zonder deze „croyance" ware de emotie louter aesthetisch, niet godsdienstig.

Deze „praeexistente" geloofsvoorstelling nu is de grond van die logische gevolgtrekkingen, waaruit het dogma ontstaat; zonder dat voorstellings-element ware de behoefte der geloovigen om zich in dogmen uit te drukken — eene behoefte die zich altijd doet gelden waar godsdienst is — absurd en onmogelijk. Verander de beteekenis der dogmen van Gods persoonlijkheid, of van de schepping, en niet alleen in het intellect, maar ook en vooral in de harten der geloovigen zal een groote verandering plaats grijpen.

Is de scheiding tusschen indruk of emotie en intellectueel element volgens P. onjuist, dan is te voorzien, hoe hij zal oordeelen over het daarop gebouwde „Symbolisme."

In 1893 verscheen deze beoordeeling. [1]) Is, volgens S., de godsdienstige kennis subjectief, teleologisch,

[1]) Ann. phil. 1893 p. 262.

symbolisch, — P. erkent noch de subjectiviteit, noch het symbolische als bijzonder kenmerk daarvan. Volgens hem is juist de physisch-wetenschappelijke kennis subjectief, evenals onze indrukken, en het idee van „plaats," waaraan wij gebonden zijn. Juist de mechanische verklaring van 't heelal is volgens P. symbolisch, omdat zij de waarachtige en diepe werkelijkheid der dingen niet weergeeft, „à cause de la contradiction et de l'illusion inhérentes au continu." Daartegenover staat, dat de religieuze kennis, — „en ce sens naturel" — objectief mag heeten daar zij zich door inductie verheft tot de souvereine en volmaakte consciëntie, welke al de andere geschapen heeft. De metaphysische en religieuze kennis verschilt, wat hare natuur betreft, niet van die, welke wij van de consciëntiën onzer medemenschen hebben. Op die kennis is het woord „symbolisch" niet toepasselijk, want hier is geen sprake van een zinnebeeld eener verborgene, geheimzinnige werkelijkheid; hier kent de godsdienstige mensch de scheppende Consciëntie, boven welke niets te denken is, maar die dan ook de hoogste werkelijkheid zijn zal. — Pillon zou niet gaarne toestemmen, „dat de dogmen zinnebeeldig weergeven het oneindige, het transscendente, — laat ons het maar zeggen — het onkenbare."

Voor den godsdienstigen mensch is de kennis van Gods persoonlijkheid of consciëntie, van de zedelijke attributen Gods, van de schepping, d. w. z. het begin aller dingen door den vrijen Goddelijken wil — eene kennis, die adequaat is aan haar object. —

Werden van wijsgeerige zijde groote bezwaren tegen het Symbolisme ingebracht, niet minder was dit het geval waar theologen zich deden hooren.

De beginselen, neergelegd in de „Vie intime des dogmes," waren in Fransch-Zwitserland en te Montauban lang niet met onverdeelde instemming begroet.

Het eerst had zich doen hooren de Revue van Montauban; spoedig daarop de bekende hoogleeraar te Neuchâtel, Fr. Godet, in een artikel, getiteld: „Le Nouveau Testament contient-il des dogmes?"

Godet onderscheidt bijbelsche en kerkelijke dogmen. Onder bijbelsche dogmen verstaat hij: feiten, „natuurlijk" behoorende tot het gebied van 't bovennatuurlijke, en daarom de bevestiging eener autoriteit behoevende, welke autoriteit door de Kerk is aanvaard. Deze autoriteit is Christus in de eerste plaats, vervolgens ook de apostelen. De inhoud van het „bijbelsche dogma" — dat men in geen geval in éénen adem met het kerkelijke dogma beoordeelen of veroordeelen mag — is van bovenzinnelijken aard; men zou de waarheid daarin medegedeeld niet weten, wanneer zij niet — dank zij aan de zorg der Voorzienigheid — door het dogma tot ons ware overgebracht. Zoo is de zondeloosheid van Jezus geen „godsdienstige ondervinding," maar eene waarheid, door het geweten bevestigd, omdat ze boven het geweten uitgaat; immers „la conscience n'est satisfaite que par ce qui la dépasse" (Ch. Secrétan). De Bijbel spreekt ons van „aardsche," maar ook en vooral van „hemelsche" dingen, welke de mensch niet kan contro-

leeren, [1]) maar die beantwoorden aan zijne diepste behoeften en machtigste idealen. Deze „hemelsche dingen" nu zijn bestemd om het geloof voort te brengen, en derhalve niet het product van menschelijke reflectie over religieuze aandoeningen. Zonder die feiten welke wij in de „bijbelsche dogmen" vinden, zou geen Christelijke Kerk ooit geboren zijn. Die feiten zijn dan ook niet contingent, en men kan even goed vragen: wat zou er gebeuren, indien een perzik aan een pruimeboom groeide, als: „hoe zou de vorm van 't Evangelie wel geweest zijn, wanneer Christus eens in China of in 't land van Manu en Buddha verschenen ware?" [2]) — Deze uiting van prof. S. getuigt volgens G. van een naief, tragisch-komisch scepticisme ten opzichte der openbaring in 't Oude Testament.

Uit een en ander bleek, dat G. de strekking van deze richting somber inzag. [3])

Prof. SABATIER antwoordde in de Revue Chrétienne van het volgende jaar [4]) met een artikel, hetzelfde opschrift dragend als dat van GODET. Hij verwijt dezen onduidelijkheid in zijne terminologie: — heeft G. het recht feiten in 't N. T. waarvan de kerkelijke dogmen uitgaan ook „dogmen" te noemen? Aangezien G. zelf erkent,

---

[1]) Zinspeling op Joh. 3 : 12. (Indien Ik ulieden de aardsche dingen gezegd heb en gij niet gelooft, hoe zult gij gelooven indien Ik ulieden de hemelsche zoude zeggen?)

[2]) SABATIER t. a. p.

[3]) Chrét. Év., 1891, p. 109 ss.

[4]) 1892, I p. 18—38.

dat deze „bijbelsche" dogmen weinig omlijnd en bepaald zijn, had hij liever van „leer" of „waarheid" moeten spreken, terwijl hij nu telkens gewaagt van „dogmen zonder nadere omschrijving," wat neerkomt op: een cirkel zonder omtrek! Verder mag GODET wel waken voor zijn goeden orthodoxen naam: de onderscheiding van „bijbelsche" en „kerkelijke" dogmen wordt door de orthodoxie nimmer gemaakt; immers kerkleeraars als een ATHANASIUS, een LUTHER hebben altijd gemeend „bijbelsche" dogmen te verdedigen.

Maar bovendien, ook die Nieuw-Testamentische beschouwingen zijn niet vrij van toevallige bestanddeelen: ze zijn ontstaan onder den invloed van oude Joodsche tradities, ja „Jezus zelf deelde in eene wereldbeschouwing, die de onze niet meer is."

Het hoofdverschil met GODET's beschouwingen ligt volgens S. in eene andere wijsgeerige opvatting [1]). Van BENJAMIN CONSTANT, SCHLEIERMACHER en VINET heeft S. geleerd, dat aan elk „objectief" leerstuk de subjectieve godsdienst is voorafgegaan. Het religieuze verschijnsel manifesteert zich in drie opeenvolgende momenten: „goddelijke openbaring, subjectieve godsdienst en objectieve godsdienst. Evenmin als aan een boom vruchten rijpen in den aanvang der lente, evenmin komt een godsdienst van objectieve leervoorstellingen vergezeld ter wereld. Beeld, symbool, mythologie zijn noodzakelijk de aanvankelijke vormen waarin zich elke historische

---

[1]) Dit verschil behandelt S. door de volgende vragen te stellen: 1. Qu'est-ce qu'un dogme? 2. Qu'est-ce que le Nouvean Testament?

godsdienst uitspreekt," daarna eerst ontstaat de reflectie, komen de leervoorstellingen, ontwikkelen zich de kerkelijke dogmen. Wat is eigenlijk het wezen der openbaring? Dat is volgens S. de kern van het verschil tusschen het standpunt van GODET en dat der „nieuwe school."

Bestaat de openbaring in ideeën? Maar abstracte ideeën behoeven niet geopenbaard te worden: de menschelijke geest is immers volkomen in staat om die voort te brengen?

Eén nieuwe ervaring, een levensbeginsel, dat moet de openbaring geven. De godsdienstige ervaring, het religieuze bewustzijn van Jezus en de eerste discipelen is de vorm, dien het Christelijk bewustzijn erkent en aanvaardt, omdat dit Christelijk bewustzijn daarin het ideaal ziet, waarop het is aangelegd. Niet het offer van het intellect wordt geëischt, maar het offer van het egoïsme.

Het eigenlijke verschil tusschen het openbaringsbegrip van S. en dat van G. ligt dus daarin, dat deze eene andere theorie van ons kennen huldigt. „Hij (GODET) gelooft nog, dat de kern der werkelijkheid ligt in de algemeene ideeën; hij is platonicus gebleven. Wij (SABATIER) gelooven dat alle waarheid ligt in de empirie en dat wij al onze denkbeelden door abstractie en logische reflexie daaruit afleiden; wij zijn meer volgeling van KANT. Dit sleept groote gevolgen na zich in de theologie, maar heeft geen enkel gevolg voor de vroomheid" [1]).

---

[1]) T. a. p. p. 37—38.

De geleerde platonicus liet zich niet onbetuigd, maar antwoordde in een artikel getiteld „Révélation" [1]). Hij verwijt daarin aan prof. S. dat deze zelf aanleiding gegeven heeft tot het gebruik van den term „bijbelsch dogma," omdat S. in zijn „Vie intime des Dogmes" de leer van Jezus en van de apostelen op ééne lijn heeft gesteld met de dogmen der latere Kerk. G. heeft „dogma" gebruikt in den zin zooals het in 't N. T. voorkomt. Trouwens dit is een formeele quaestie welke de hoofdzaak niet raakt.

G. heeft niet bedoeld, dat de openbaring bestaat in de mededeeling van abstracte leerbegrippen, maar zijne meening is, dat zij bestaat in 't bekendmaken met feiten uit de bovenzinnelijke wereld. De leer van Jezus is slechts eene verklaring van zijn werk, de uitlegging van feiten, waardoor wij behouden worden. In dienst dier heilsfeiten staan ook de parabelen, die wel is waar geenszins zooals S. wil, alleen een religieuzen indruk moeten weergeven, maar die toch ook evenmin dienen moeten om zekere leer-waarheden in 't licht te stellen. Geen ideeën, maar interpretatie van feiten. Daarmede vervalt de beschuldiging van „Platonisme." Prof. GODET erkent gaarne, dat eene religieuze ervaring der Christenen aan het begin der Kerkgeschiedenis staat. Maar wàt heeft men ervaren? Vóór den aanvang

[1]) Rev. Chrét. 1892 p. 118—133, 253—275. In plaats van eene bestrijding van 't beginsel, kenmerkt dit artikel zich helaas! door eene polemiek tegen allerlei onderdeelen van SABATIER's betoog, en hierdoor is een eenigszins volledig weergeven van de gedachten bij eenige beknoptheid schier onmogelijk.

van de samenstelling des N. T. waren er „een zeker aantal verzekeringen, die zich doen kennen als uitingen eener openbaring, en die tot object hebben, goddelijke feiten, ontoegankelijk voor des menschen gedachte, door welke God heeft goed gevonden het heil der menschheid . . . te bewerken."

Gaat het geloofsleven aan de reflectie, het dogma vooraf, — dat geloofsleven is toch op zijne beurt bij een denkend wezen het gevolg van een vroegere godsdienstige kennis. Brengt het leven licht voort, er moet toch eerst licht zijn om het leven voort te brengen. Reeds de oermensch, die uitroept „God is groot," is daartoe ook gekomen door het feit van de natuur die hem omgaf. Hoe veel te meer wordt de grond der ervaring van de eerste Christenen gezocht in een feit, dat buiten hen plaats heeft: het feit van Jezus' aardsche leven. Prof. S. schijnt de openbaring als een magische inwerking Gods te beschouwen. „Wat is de voldoende reden, de ratio sufficiens van het Zoonsbewustzijn bij Christus?"

Waarom noemde Hij God zijnen Vader, en b.v. niet den Vriend aller menschen? Hoe kon Hij beweren macht te hebben om de zonden te vergeven?

Met wat voor recht mag iemand anders zich nu ook zoon van God gevoelen?

Wanneer er geen geopenbaarde feiten aan zulk een bewustzijn ten grondslag liggen, wie bewijst mij dan, dat mijn „emotie," mijn „gevoel" geen zinsbegoocheling is?

En zou dat „bewustzijn," vaag en sluimerende in

de ziel van den Gode vijandigen mensch, genoeg zijn om hem tot God terug te brengen?

Zoovele vraagteekens, zoovele twijfelingen. De theorie der godsdienstige kennis, die niet uitgaat van oorspronkelijk geopenbaarde feiten, is nimmer overeen te brengen met het Evangelie, zooals het begrepen en gepredikt is door de apostelen, door LUTHER, door alle groote Christenen: het Evangelie van de nederdaling, den kruisdood en de opstanding van den Zoon Gods.

GODET herkent bij S. het evolutionistisch beginsel, ten gevolge waarvan hij inspiratie en openbaring vereenzelvigt, en een godsdienstig „bewustzijn" aanneemt, dat in den loop des tijds trapsgewijze voortdurend beter en inniger wordt — een beschouwing die de kern van het Evangelie ter zijde laat liggen.

Ook van andere zijde schaarde men zich ten strijde. De Revue van Montauban [1]), orgaan van de orthodoxe richting, trad met vuur in het strijdperk. Dat bewijst reeds het opschrift boven een artikel, geteekend K. V. T. [2]), „Simplification du Christianisme." Spoedig daarop volgde CH. BOIS met „Rôle et définition du dogme" [3]), een artikel, dat de hoogleeraar van Montauban

---

[1]) Revue de Théologie et des questions religieuses.

[2]) T. a. p. 1890, p. 1, ss.

[3]) T. a. p. 1890, p. 161, ss.

niet ten einde mocht brengen: de dood heeft hem daarin verhinderd. Met geestdrift nam zijn zoon, prof. HENRI BOIS, het werk zijns vaders over en in 1893 verscheen van zijne hand „Le dogme grec"; reeds na één jaar gevolgd door: „De la connaissance religieuse" [1]), beide strijdschriften tegen de opvattingen van Prof. SABATIER.

Mogen de geschriften van prof. BOIS bij krijgsmachten vergeleken worden, dan zijn het ontzaglijke heirbenden, steeds optrekkende ten strijde, en menigmaal hunne eenheid vergetende om in kleinere horden, met beproefde wapenen voorzien, de overbekende legerplaatsen van den vijand te omsingelen.

In „Le dogme grec" begint B. er op te wijzen dat menigeen in onzen tijd het Grieksche dogma [2]) niet meer als waarheid aanvaarden wil, en als zijne meening te kennen geeft, dat alle dogmen hebben uitgediend. Daartegenover is B. het met prof. S. eens, alle dogmen hebben een vaste kern en een evolueerenden vorm. Alleen zou B. de stelling omkeeren: al zijn de oude dogmen niet de absolute waarheid, toch vertolken zij w a a r h e i d.

Bij het verdedigen van deze stelling vereenzelvigt prof. BOIS „dogma" en Christelijke leer.

Daarna wordt er gehandeld over het „Grieksche dogma en het intellectualisme."

Wat is eigenlijk: intellectualist zijn? Het is (p. 24)

---

[1]) Par. 1894. 363 blz. in groot 8⁰.

[2]) Hiermede bedoelt B. het geheel der theologische leervoorstellingen van het Christendom der eerste eeuwen.

„aan 't intellect den voorrang toekennen boven het gemoed en den wil, het geweten" [1]. Zoo zou men intellectualist zijn wanneer men meende dat de mensch het dogma om zijn intellectueele element alleen moet aanvaarden. Maar het wordt ten onrechte intellectualisme genoemd, wanneer men, met KAFTAN, als zijne overtuiging uitspreekt: het geloof impliceert een intellectueel element, een kennen. Daarom stemt B. tegenover prof. SABATIER, die het intellectueel element achteraan laat strompelen, in met PILLON's kritiek in de Année philosophique. Inderdaad ligt aan het stelsel van S. dezelfde dwaling ten grondslag als aan het intellectualisme: de dwaling dat de hoofdelementen van 't bewustzijn: verstand, gevoel en wil gescheiden zouden kunnen of moeten worden. Met PILLON definieert B. (het wezen van) den mensch als een wil, gediend door een intelligentie.

Behelst deze definitie waarheid, dan zal ook in 't geloofsleven het intellect dienend optreden. Doordat S. de motieven — d. w. z. ideeën — bij 't ontstaan der indrukken verwaarloost, vervalt hij inderdaad tot „magie" [2]. Wil er theologie ontstaan uit de religie, dan moet de religie reeds theologie bevatten. Bij de ontwikkeling dezer gedachte zwerft prof. BOIS langen

[1]) BOIS is ontzaglijk rijk in aanhalingen. Zoo worden alleen in dit hoofdstuk òf ter hulpe òf ten strijde opgeroepen: SECRÉTAN, ASTIÉ, DANDIRAN, DREIJER, PETAVELL-OLLIFF, KAFTAN, PILLON, GODET, OLLÉ-LAPRUNE, LOBSTEIN, RITSCHL.

[2]) GODET, Chr. Év. 1891 p. 395, heeft hetzelfde bezwaar.

tijd rond over de uitgestrekte vlakten van het theologisch denken [1]).

Eerst in hoofdstuk 2: Het Grieksche dogma en de kern van 't Christendom, treedt hij weer tegen S. op. Alles loopt bij SABATIER ten slotte uit (zegt B.) op de stelling, dat alleen waarde heeft wat nooit gebeurd is, want al wat gebeurd is, is contingent; met andere woorden: alles loopt uit op de zedeleer en de religie, ook wel de natuurlijke genoemd — een zedeleer en religie welke de wijsgeer, de zedekundige, de metaphysicus zonder openbaring ook wel kan uitvinden [2]).

Van een gansch tegenovergestelde overtuiging gaat het Christendom uit. Het steunt op de verzekerdheid, dat God anthropomorphisch werkt. Het berust op woorden en feiten, uitgaande van Christus en zijne eerste apostelen: er zijn „definitieve ideeën, definitieve feiten."

Maar daarom heeft prof. SABATIER nog weinig gezegd, wanneer hij beweert dat Joodsche en Grieksche invloed de eerste Evangelieverkondiging beheerscht heeft; het is namelijk de vraag of deze Joodsche en Grieksche elementen waar of onwaar zijn. Zegt S. bv. dat wij de denkbeelden van hemel en hel, zooals ze te dien tijde waren, niet meer deelen dank zij de ontwikkeling der natuurwetenschap —; B. vraagt, of de zon dan niet

[1]) Hij ontmoet daar den heer GASTON FROMMEL, dien hij doet kennen als „intellectualist, evidentialist, determinist, en hypermysticus".

[2]) T. a. p. p. 91.

meer op- en ondergaat, omdat bewezen is, dat de aarde draait? Er zijn intellectueele elementen vóór en in 't geloof; er zijn ook vergankelijke verstandelijke redeneeringen, die na het geloof ontstonden. Deze laatste redeneeringen wisselen, maar zelfs deze „evolueeren" niet. In de dogmengeschiedenis doet zich een voortdurende actie en reactie voor.

Maar indien dit alles zoo is, dan tast prof. S. een integreerend deel van het Christendom aan, en verklaart het voor waardeloos. „Men ga niet voort het Christendom te ontdekken," zoo eindigt B., „maar predike het in al zijne heerlijkheid."

De hoofdaanval van denzelfden theoloog verscheen in 1894 in het reeds genoemde werk.

Hier wordt aan de bestrijding van het Symbolisme bijna uitsluitend de aandacht gewijd.

Eerst bespreekt prof. Bois het verschil in opvatting tusschen prof. Sabatier en prof. Godet. Het openbarings-begrip van S. is een ander dan dat van G., en daardoor verstaan beide hoogleeraren elkander meer dan eens verkeerd. Natuurlijk hangt met de idee, welke men van openbaring heeft, nauw samen de voorstelling, welke men zich van het ontstaan der religieuze kennis vormt. Volgens Bois is de voorstelling van S. volkomen onjuist; prof. Godet heeft gelijk, en B. bestrijdt dan ook de meening alsof het eene psychologische [1]) school zou wezen, waaraan S. het aanzijn geschonken heeft. Zegt

---

[1]) Benaming door Fornerod gebruikt, zie blz. 3 aant. [5]).

deze voortdurend, dat elk denkbeeld bij het religieuze kennen wordt voorafgegaan door eene emotie, B. vindt die volgorde zeer onpsychologisch. Het mag eene enkele maal gebeuren, dat eene emotie aan een denkbeeld voorafgaat, meestal geeft juist een denkbeeld aanleiding tot emoties. [1]) Op dit punt — als op vele andere — tracht prof. Bois den Schrijver der „Théorie" op behendige wijze in tegenspraak met zichzelven te brengen. Deze tegenspraak is bij S. gemakkelijk te vinden, wat begrijpelijk wordt, wanneer men den bloemrijken stijl in aanmerking neemt.

In elk geval, in het actueele leven zijn de emoties nooit van de ideeën afgescheiden. Om de prioriteit te kunnen toekennen aan de emotie, moet S. dan ook zijne toevlucht nemen tot de oorsprongen, die niemand meer kan controleeren. Bovendien verwart deze „sensation" en „sentiment." Prof. Bois heeft als de ware volgorde leeren kennen: „idée, sensation, idée, sentiment." Vroomheid zonder idee is even onmogelijk als substantie zonder phenomeen, en hier keert de uitspraak: Das Ding an sich ist ein Unding, [2]) zich tegen den schrijver, prof. Sabatier.

---

[1]) Deze niet zeer vruchtbare discussie werd voortgezet door E. Gounelle, La Révélation et la Raison, 1895. Hij trachtte op dit punt een middenweg te vinden tusschen Sabatier en Bois, door een „conditionnement mutuel" aan te nemen tusschen emotie en denkbeeld. Hij verwijt S. dat deze Spencer's stelsel heeft toegepast in de theologie. Maar met de wijsgeerige grondstellingen van Bois is hij het ook niet eens. Hij ontwerpt eene „solidariteits"-theorie, welke echter niet tot de diepte van het S.—F. doordringt.

[2]) Zie boven. Rev. Chrét. 1893 I p. 322.

Dat S. hier ongelijk heeft, blijkt volgens B. ook uit het vage zijner voorstelling, wanneer men deze nader beziet. De emotie wordt godsdienstig genoemd, maar zonder denkbeeld is zij, gelijk PILLON heeft opgemerkt, niet godsdienstig maar alleen aesthetisch. Zij is „bewust," maar zonder denkbeelden; zij is „innerlijk" — alsof de indrukken van de natuur niet innerlijk waren! — zij is sui generis — maar van welk soort? — Zij is actief, maar waar is dan het doel dier activiteit? Is zij een gevolg van de openbaring? Maar wat is dan die openbaring zelf? Is de emotie hetzelfde als de openbaring? Maar dan roept God eene openbaring zonder idee, dus geheel magisch, in den mensch wakker. [1])

Even ongerijmd — volgens BOIS — is de voorstelling, die van het ontstaan der oorspronkelijke emotie gegeven wordt. Volgens SABATIER zijn zedelijk en wetenschappelijk leven met elkander in strijd. „Ma morale dément ma science" [2]); het determinisme der wetenschap vernietigt mijn zedelijk bestaan. Nu vraagt BOIS: Was dit wel de geestelijke nood van MOZES of ABRAHAM? Zou bij den mensch de zonde geen diepere geestelijke ellende werken dan het „conflict tusschen het theoretische en het practische denken"? Hier erkent B. den invloed van SCHLEIERMACHER, PFLEIDERER, enz. [3]) Inderdaad is een godsdienst niets zonder erkenning van de

---

[1]) Hier is aangehaald E. DOUMERGUE. Christ. au XIX. Siècle, 21 janv. 1892.

[2]) Revue Chrét. p. 261 t. a. p.

[3]) Théorie d'une conn. rel. p. 78.

zonde en van de verlossing des zondaars. Dat leert ook een man wien niemand van orthodoxie zal verdenken, de wijsgeer Renouvier, tot wiens „Néo-criticisme" Bois zich voelt aangetrokken.

Het is duidelijk, dat prof. Bois op zijne lange dwaaltochten door allerlei theologische en philosophische literatuur er niet toe kwam, meer dan terloops en toevallig de beginselen van het Symbolisme aan te roeren. Dit blijkt ook bij de bespreking van de drie grondtrekken der godsdienstige kennis, waarvan wij alleen de hoofdgedachten weergeven.

Noemt S. de godsdienstige kennis subjectief, Bois — die overigens Pillon reproduceert — wil deze stelling niet aanvaarden voor waarheid, tenzij dan, wanneer S. deze waarheid bedoelt, dat gelooven en verstandelijk bewijzen tweeërlei zijn, zoodat b.v. iemand, die in God gelooft, nochtans zijn bestaan niet op dwingende wijze kan aantoonen, omdat hij geen wetenschappelijke kennis, maar de kennis des geloofs, eene geloofsvoorstelling („croyance") bezit.

S. had dan evenwel liever van „geloof" dan van kennis moeten spreken. Nu heet het: neem alle subjectieve vroomheid weg, en gij neemt weg: het object van zedelijkheid en religie zelf. Neem dus de menschen weg, en God is niet meer. De grond van zulke phrasen ligt volgens B. in de miskenning van alle waarachtige openbaring.

Wat de teleologie der religieuze kennis betreft, B. is 't hiermede wel eens, maar wil toch ook wijzen

op den samenhang van wezen en waarde der dingen. Het is alsof S. teleologie niet tegenover mechanica maar tegenover metaphysica stelt. En toch is zonder metaphysica elke waardebepaling, maar dan ook elke teleologische beschouwing onmogelijk.

Symbolisch — en dit is het derde punt — staat bij S. tegenover adequaat. Nu is de vraag, of niet, ook wanneer men erkent dat de volkomene kennis van Gods wezen onmogelijk is, nochtans gedeeltelijke kennis adequaat kan zijn. Wetenschappelijke kennis in het algemeen is bovendien zeer zeker lang niet adequaat. Kennen wij alle krachten der natuur? Al kunnen wij Gods bestaanswijze nooit volkomen erkennen, wij erkennen toch wel, dat Gods zedelijk wezen gelijksoortig is met de zedelijke individualiteit des menschen. Wanneer Paulus het Symbolisme toegedaan geweest ware, dan zou hij tot de Atheners aldus gesproken hebben: Gij offert den onbekenden God? Welnu, ik zal Hem u verkondigen: Hij is — de Onkenbare, l'Inconnaissable!! Maar bovendien, wat bedoelt S. met „Symbolisme"? B. noemt al dadelijk 5 soorten, zonder belofte van volledig te zijn: 1. het algemeen symbolisme van al onze kennis. — 2. het wetenschappelijk symbolisme, een species van 1. — 3. de metaphoor. — 4. de geloofsbelijdenis. — 5. het symbolisme in de kunst.

Al deze soorten van symbolisme worden door S. jammerlijk dooreengemengd en verward.

Genoeg, S. aanvaardt in al de godsdienstige voorstellingen een „lichaam" en een „ziel," welke niet te

scheiden zijn. Maar zelf scheidt hij ze van elkander alsof hier een mechanische verbinding ware! Zoo zegt hij: bij PAULUS beduidt 't opstijgen in den derden hemel: extase [1]). Maar volgens S. is elke intellectueele uitdrukking een symbool; dus ook „extase" moet een symbool zijn.

Is nu het Avondmaal een symbool van een symbool? Sprak Jezus alleen in „symbolen," en gaf hij niet veel meer aan de discipelen eene uitlegging zijner parabelen? Is niet bij „symbool" in den zin van confessie der Kerk gedacht aan een kenteeken (*σύμβολον*)?

Zoo stapelen de vragen zich op en ziet prof. BOIS zich telkens gedrongen om uit te roepen: „Contradiction!" Wat de grond van dat alles is? BOIS zegt het p. 281: S. heeft „de evangelische opvatting van openbaring" ter zijde gelaten, doodgezwegen, zonder die te weerleggen. Hier ligt de kern der zaak. — En elders (p. 353—354): Bij het standpunt van S. wordt niet genoeg op de zedelijke zijde van het godsdienstig verschijnsel gelet. Vandaar het verwaarloozen van de beteekenis der „croyance," van die der vrijheid, der zonde en van den zondeval.

Daartegenover noemt B. als de eenige goede methode: die welke uitgaat van het verplichtingsgevoel: een „gij moet," dat zich richt tot den ganschen mensch: „gij moet handelen, gij moet denken, gelooven, liefhebben — gij moet leven" [2]).

---

1) Disc. s. l'évol. d. D. p. 33—35.

2) In hetzelfde werk ontwikkelt B. breed zijn philosophisch standpunt.

Deze laatste grondgedachte was — zonder directe polemiek — ontwikkeld door GASTON FROMMEL, in „Des conditions actuelles de la foi chrétienne" [1]. Naar hij meent, moet het Christendom onzer dagen rekening houden met den ontzaglijken vooruitgang der wetenschap. Het geloof moet rekenen met de feiten en een (theoretisch) fundament zoeken daar, waar de wetenschap niets anders heeft te doen dan toe te stemmen. Zulk een feit is ons zedelijk bewustzijn, dat spreekt niet van een zijn, maar van een moeten zijn. Wij moeten dus uitgaan van het verplichtingsgevoel, maar niet zeggen met KANT, dat het „du sollst" eene wet is, inhaerent in onzen wil, want dan zou die wet dwingen, niet verplichten. Evenmin kan die wet eene verhouding van den wil als „noumenon" tot dien als „phenomenon" zijn, want dan ontstaat een dualisme, door geen wetenschap gewettigd. In elk geval is verplichting „de werkelijke verhouding van twee positieve factoren." Hier openbaart zich aanvankelijk een onbekende God, die zeer streng, maar ook oneindig lankmoedig is. In Christus ziet het geloof deze schijnbare antinomie als eenheid, en in Hem leert men den God van 't geweten kennen als „onzen Vader."

Nog ééne beoordeeling van het Symbolisme hebben wij te noemen, eene stem die zich deed hooren uit het vaderland van VINET in een artikel bijna gelijktijdig met het laatstgenoemde werk van prof. BOIS gepubliceerd.

[1]) 't Eerst in de Chrét. Évang. de Lausanne; daarna afzonderlijk uitgegeven 1892.

In een naschrift geeft deze aan dit artikel grooten en welverdienden lof. In den „Chrétien Évangélique" van 1894 ontwikkelde de hoogleeraar te Lausanne, A. BERTHOUD, zijne „Théorie de la connaissance religieuse" [1]).

Dit stuk wil eene beoordeeling zijn van de „meesterlijke" beschouwing van prof. SABATIER, waarin „eene theorie wordt verkondigd van onwedersprekelijk gewicht, en verdedigd met een talent, boven allen lof verheven."

Na te hebben aangewezen, dat eene zóó strenge splitsing tusschen „exacte" en „wijsgeerige" wetenschappen als S. toelaat, onhoudbaar is, verklaart B. zich tegen de onderscheiding van wetenschappelijke en religieuze kennis als „objectief" en „subjectief". Hoe bedoelt S. dat „objectief"? Niet in den zin van KANT, want S. verwerpt het „Ding an sich."

Volgens S. komt de kennis dus dadelijk van het object, dat ons een indruk geeft, en heet daarom objectief. Doch getuigt des Christens godsdienstige kennis dan van niets dat buiten hem staat, of liever van niemand, een ander dan hij, die hem een indruk gaf? Is onze religieuze kennis subjectief, evenals die van den heiden? Zonder eene reëele ervaring van het niet-ik is toch geen waarachtige kennis mogelijk? Uit sommige uitspraken van prof. S. zou men opmaken, dat hij deze reëele ervaring onmogelijk acht. Het schijnt dat S. de „Kritik der reinen Vernunft" volgt, maar die overdraagt uit de wereld der phenomena op geestelijk terrein. „Indien S. werkelijk de poort gesloten heeft

[1]) T. a. p. p. 112—131, 161—178, 209—227.

voor het scepticisme op wetenschappelijk gebied, heeft hij die daarvoor niet geopend op godsdienstig terrein? [1]) De drie kenmerken die S. noemt, „subjectief, teleologisch, symbolisch”, geven geen van drie uitdrukking aan de „substantieele realiteit” van het object der religie. Zijns inziens is hier de wetenschap te veel, de godsdienst te weinig geëerd. De subjectiviteit, bedoeld bij S., is hard voor de „armen van geest.” Het Evangelie zegt ons wel, ook naar binnen te zien, maar daar zien wij hoe rampzalig we zijn. In elk geval, kennis, van welken aard ook, impliceert altijd eene onderscheiding van subject en object, van de kennende intelligentie en de gekende realiteit.

Eene absoluut objectieve kennis is eene contradictio in terminis; eene absoluut subjectieve kennis verdient dien naam niet, omdat zij geen object heeft [2]). Niet op de eliminatie van het subject, maar op de eliminatie van het eigen ik komt het aan, wil de kennis objectief zijn. Want dàn alleen verdient de kennis dien naam, wanneer de verhouding van subject en object is zooals zij zijn moet. Alle kennis is gegrond, niet op „scheppende,” maar op receptieve activiteit. Van de eliminatie van het eigen ik, de zelfverloochening, juist op het gebied der godsdienstige kennis zoo noodzakelijk, zwijgt het Symbolisme. Het spreekt ons alleen van het „onkenbare,”

---

[1]) T. a. p. p. 116.

[2]) De schoon ontwikkelde gedachten omtrent de subjectiviteit der wetenschappen zullen wij hier niet vermelden, om herhaling te voorkomen.

S. moest dus liever van eene theorie der onwetendheid spreken! „God is geen phenomeen, dat men kan waarnemen buiten zichzelf." Maar dat zijn de wetten der gedachte ook niet, en toch maakt S. ze „objectief." Kennen wij niet „Dieu en soi"? Is zijne openbaring voor ons niet waarachtig? Laten het maar kruimels zijn der kennisse Gods die wij vinden, maar dan toch waarachtige kruimels en geen „symbolen" van brood of „beelden" van kruimels! Daarvoor is onze honger te groot.

Volgens B. is bij de „wetenschappelijke" kennis alleen het intellect noodig, bij de godsdienstige de geheele persoonlijkheid [1]). Van het hart zijn hier de uitgangen des levens. Deze bijna banale waarheid deed S. niet tot haar recht komen, doordat de zedelijke zijde van het feit der religie bij hem te veel is verwaarloosd. Zou het godsdienstig gevoel alleen dringen tot een mystisch verzinken in God; de Goddelijke wil stelt zich tegenover den menschelijken, en geeft het subject de zekerheid dat de verhouding niet is zooals die moest zijn. Slechts één mensch heeft ten allen tijde het bewustzijn gehad, altijd te doen wat Gode welbehagelijk is; die ééne mensch was Jezus. Waarom Hij alleen? Helaas, het probleem van de zonde wordt door S. niet genoemd [2]). Bovendien wordt het niet-ik

[1]) Gelijk standpunt wordt ingenomen in de Dogmatique Chrétienne van J. Bovon (Laus. 1895) cf I p. 13—15, p. 97 etc. Bovon spreekt overigens meermalen met waardeering van prof. Sabatier.

[2]) In de Liberté Chrétienne" (Laus.) janvier 1898 heeft Prof. Bovon eveneens op dit euvel gewezen, en hier met Frommel aan „évolutionnisme religieux" gedacht.

der buitenwereld bij S. niet genoegzaam onderscheiden van het niet-ik, liever: van Hem wiens tegenwoordigheid wij in ons hart gevoelen. Want hier is sprake van een persoon: den heiligen God. Nu is inderdaad de mensch, zooals hij is, niet in staat om God objectief — laat ons maar zeggen: waarachtig — te kennen. Maar terwijl S. het er voor houdt dat dit ligt aan eene ontoereikendheid van ons kenvermogen, beschouwt Berthoud deze onbekwaamheid als een abnormalen toestand, veroorzaakt door de zonde. „Nous en cherchons la clef sur le terrain moral, il (S.) croit là trouver sur le terrain métaphysique."

Tegenover de eigenschappen van het godsdienstig kennen, door S. genoemd, stelt B. deze andere: het kennen is op dit terrein 1. metaphysisch en teleologisch wat betreft het object. 2. psychologisch en historisch ten aanzien van de methode. 3. symbolisch en anthropomorphisch wat de uitdrukking aangaat.

De eerste twee eigenschappen zijn onafscheidelijk; trouwens S. zelf zegt: „.... de eindoorzaak der wereld bepalen is ook de eerste oorzaak bepalen.... inderdaad is dit metaphysica drijven" [1]. — Bij de bespreking van methode had S. moeten handelen over getuigenis en autoriteit, daar deze een ontzaglijke plaats innemen bij de vorming der godsdienstige kennis. Wat de uitdrukkingswijze betreft, wij hebben inderdaad symbolen noodig om een lichaam te geven aan de anders niet

[1]) Rev. Chrét. 1893, p. 322.

grijpbare waarheid van het onzienlijke. Maar bij al het schoone door S. te dezen opzichte gezegd, wordt hij te veel beheerscht door het lievelingsdenkbeeld: al onze godsdienstige opvattingen hebben slechts eene zeer betrekkelijke waarde en zijn noodzakelijk onderworpen aan de wet der universeele evolutie.

Deze stelling intusschen is alleen toepasselijk op het begrip, dat wij van de (christelijke) waarheid hebben, en niet op die waarheid zelf, welke „in onuitwischbaar schrift is opgeteekend in Bijbel en historie." Vanwaar het feit, dat Jezus zoo vaak parabelen gebruikt? S. antwoordt: daarin ligt tegelijk openbaring en verborgenheid. Maar dat de kern der parabelen zonder den vorm niet te vatten is, dat die kern „mysterieus" blijft omhuld, dat schrijft S. ten onrechte toe aan een metaphysische gesteldheid van onzen geest. Het voornaamste is hier weer vergeten: de godsdienstige kennis draagt een *zedelijk* karakter; het verstand alleen mag het hemelsche licht niet opvangen *zonder het hart*. Maar dat wil nog niet zeggen, dat de kern niet te vatten is. Brengt ons de menschelijke taal, waarmede S. de symbolen vergelijkt, niet de eigenlijke gedachte der menschen over zonder meer, indien ze slechts juist zijn uitgedrukt? Men behoeft inderdaad niet alles te weten, om een en ander *goed* te kunnen weten.

Onze godsdienstige kennis is ook anthropomorphisch, omdat de κόσμος wel een beeld biedt van Gods werken, maar niet in staat is God zelf weer te geven. Hierover heeft S. ten onrechte gezwegen. De symbolen drukken het

„onzichtbare uit door het stoffelijke en tastbare!” Maar van den mensch is niet het kenmerkende, dat hij stoffelijk en tastbaar is. De mensch is dan ook meer dan een symbool der Godheid; hij is Gods beeld. Er is grooter verschil tusschen den beelddrager Gods, in zijn normalen staat, en het redelooze schepsel, dan tusschen God en den mensch: een zedelijk wezen!

Deze waarheid in aanmerking genomen, wordt twijfelachtig of eene gevoelsinspiratie het eenig blijvende, het eenig vaste zou wezen.

Eene inconsequentie, hoe verrassend ook, zijn de vier normatieve dogmen welke S. aan het slot zijner theorie noemt. Immers, dat van de wedergeboorte onderstelt het dogma van den val en dat van de verlossing; het dogma van den „hemelschen Vader” is onmogelijk zonder de leer van Gods persoonlijkheid; enz. Meer consequent zou geweest zijn om na de drie trappen van godsdienst: egoïsme, gerechtigheid, liefde [1]) nog een vierden toekomstigen te aanvaarden, b.v. dien der identiteit van God en mensch.

In zijne conclusie zegt prof. BERTHOUD: „De tijdgeest heeft gesproken. Het Darwinisme overgebracht op geestelijk terrein, het phenomenisme der evolutie . . . toegepast op het zieleleven, dat schijnt de grondidee van het systeem . . . .” [2]) Vandaar ook een soort mysticisme, dat — terwijl van al 't andere geldt πάντα ῥεῖ — den

[1]) Rev. Chrét. p. 340 t. a. p.

[2]) p. 224 t. a. p.

menschelijken geest door een soort van vergoding zijner actieve krachten „exalteert" en ons de grenzen van het pantheïsme doet naderen. Al te zeer wordt in onzen tijd de nadruk op het worden gelegd ten koste van het zijn. Men erkent een nieuw gnosticisme, meer geleerd en methodisch dan het oude, waarin echter evenzeer het element van den wil, van de verantwoordelijkheid, in één woord: het zedelijke bestanddeel, gemist wordt.

Heeft de opzettelijke en uitvoerige bestrijding van het Symbolisme op de verdere ontwikkeling van prof. Sabatier's beschouwingen ingewerkt? Hierop is geen direct antwoord te geven. Met verdediging van zijne inzichten tegenover anderen hield de laatste zich zeer zelden bezig. Hoe weinig de bezwaren echter door prof. Sabatier gevoeld werden, daarvan geeft de verdere ontwikkeling van het Symbolisme, die wij in het volgende hoofdstuk wenschen te bespreken, duidelijk blijk.

HOOFDSTUK III.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME

IN ZIJN

VERDERE ONTWIKKELING EN TOEPASSING.

Zooals te voorzien was, liepen de stroomen van het „Fideïsme" en die van het „Symbolisme" ineen, en haastig spoedden hunne wateren zich voort, steeds breeder van bedding.

De naam Symbolo-Fideïsme, sinds 1894 in gebruik gekomen, werd steeds meer algemeen; men erkende stilzwijgend den samenhang van de verschijnselen. Nog in 1898 verscheen een artikel in de Revue Chrétienne, [1]) waarin het onderling verband der grondideeën van prof. SABATIER en prof. MÉNÉGOZ wordt aangewezen. Beide opvattingen — zoo wordt daar gezegd — bestrijden zoowel de „orthodoxie" als het „libéralisme." Beide berusten op eene theorie van de subjectiviteit der religieuze kennis: het Fideïsme wijst op eene persoonlijke levensgemeenschap met God als bron van soteriologische kennis; terwijl ook het Symbolisme zegt: „God religieus

[1]) Relations internes du Symbolisme et du Fidéisme; geteekend A. C. L. 1898 II p. 22—27 t. a. p.

kennen, is . . . . Hem kennen in zijne gemeenschap met ons persoonlijk." Ken het gansche apostolische symbool van buiten; wees het er mede eens; wanneer gij niets méér bezit, hebt gij nog niets dat u het heil, het waarachtige leven schenken kan.

Het Symbolisme en het Fideïsme berusten eveneens beiden op het symbolische karakter der religieuze kennis. Immers ook het Fideïsme leert, dat de instemming met den vergankelijken vorm der leeringen niet behoudt, maar alleen de assimilatie aan de kern dier waarheden, d. i. het godsdienstige leven, het geloof zelf.

Beide opvattingen passen dezelfde methode toe op de intellectueele waarheden; zij onderscheiden een blijvende kern, een vast levensbeginsel, en een zich ontwikkelenden vorm.

Beide opvattingen — en dat is het voornaamste — „berusten op historische en psychologische studiën." —

Inderdaad, meer dan eens heeft het Symbolo-Fideïsme zich op de geschiedenis en op de psychologie beroepen. Van veel belang is hierbij de vraag, hoe deze richting denkt over de oorsprongen van het Christendom en over de waarde zijner oudste oorkonde, het N. T., en welke zienswijze zij volgt ten opzichte van Schrift en Confessie in 't algemeen.

Het antwoord hierop wordt gegeven in menige grootere of kleinere studie.

In het jaar 1890 had zich naar aanleiding van het geschrift „De la vie intime des dogmes" een dispuut

ontwikkeld over de autoriteit. Het probleem werd in uitvoerige bewoordingen gesteld door L. Monod [1]), terwijl o. a. prof. Godet en ook prof. E. Doumergue van Montauban [2]) zich lieten hooren. Deze laatste zag in de zienswijze van Monod, die de onfeilbaarheid der Schrift ter zijde stelt en als autoriteit aanvaardt „den persoon van J. C." eene nieuwe school, gebouwd op het standpunt van Edm. Schérer [3]), door en door subjectivistisch van karakter, en gevaarlijk voor de ware leer.

Naar aanleiding van dit twistgeschrijf verscheen een artikel „l'Autorité de Dieu" in de Revue Chrétienne. [4]) Hier verzamelt prof. Ménégoz de punten, waaromtrent alle partijen het eens zijn. Aanvaarden allen zonder redeneeren (sine ratione) alleen de autoriteit van God zelf — en volgens M. is dit het geval — dan rijst de vraag: bezitten wij in de H. Schrift Gods woord zonder meer? Naar hij meent erkennen allen, dat de schrijvers de dwalingen huns tijds en hunner nationaliteit gedeeld hebben, zoodat menschelijke en goddelijke elementen in de Schrift zijn dooreengemengd.

Uitgaande van het vertrouwen in Jezus' woord: „Wie uit de waarheid is, hoort mijne stem," moet nu de theologie scheiding trachten te maken „tusschen de voorbijgaande en de eeuwig blijvende bestanddeelen."

---

[1]) Le problème de l'autorité. Lyon 1892.

[2]) L'autorité en matière de foi et la Nouvelle École. Met het Symbolo-Fideïsme staat deze strijd slechts indirect in verband.

[3]) Zie tweede Hoofddeel.

[4]) 1892, no. 6; Public. s. l. F. p. 59—72.

In zijn werk: „Le Péché et la Rédemption d'après S. PAUL [1]), had M. deze zienswijze reeds toegepast. De eeuwige waarheid moet losgewikkeld worden uit den contingenten, vergankelijken vorm: „de goddelijke gedachte is hier beneden niet in zijn adequate formuleering te vinden." [2]) Dat wist PAULUS reeds, toen hij zijne allegorische methode toepaste op het Oude Testament. Zoo zijn er bij PAULUS, na 19 eeuwen bezien, „gnostische elementen," maar desniettegenstaande blijft eeuwig waar: de vreeselijke werkelijkheid der zonde; de onafscheidelijke eenheid van Gods gerechtigheid en barmhartigheid; de noodzakelijkheid der verzoening; de organische eenheid (solidariteit) der menschheid; en het heil des zondaars door het geloof, d. w. z. door een „acte de consécration" van het gansche „ik" aan God. [3])

Dezelfde scheiding maakte M. in 1894 in zijn werk „L'Epître aux Hébreux" [4]). Wij lezen daar betreffende de theologie van dezen brief: „Onder haar contingenten en vergankelijken vorm moeten wij de eeuwige waarheid zoeken waarvan die vorm de symbolische weerkaatsing is" [5]). Tot dien vorm behoort de vergelijking van Jezus' offer met den ritueelen oud-Joodschen offerdienst, en de

---

[1]) Paris 1882.

[2]) Public. s. l. F. p. 55.

[3]) In denzelfden geest ook: LUTHER considéré comme Théologien 1883. Vreemd genoeg niet in de Public. s. l. F. opgenomen.

[4]) Dissertatie ter verkrijging van het Doctoraat in de Theologie.

[5]) Public. s. l. F. p. 84.

gevolgtrekking daaruit gemaakt: zonder bloedstorting geschiedt geen vergeving (Hebr. 9 : 22). Die vorm is voor ons niet meer verstaanbaar: wij Protestanten der 19e eeuw kennen geen offers meer, ook geen misoffer. Wij erkennen ook het gebrekkige van den vorm, wanneer b.v. het heilige der heiligen wordt vergeleken met den hemel, „waarin de opgewekte Christus aan God gaat aanbieden wat voor Hem de meeste waarde heeft, zijn leven, zijn eigen bloed." Vergankelijk zijn de elementen van Philo's wijsbegeerte, die volgens M. veelvuldig in den brief worden aangetroffen. Verder kan de mensch zich aan God wijden zonder een gewelddadigen dood te sterven; onbloedige offers worden ook gebracht. Bovendien heeft Christus zichzelven niet geofferd. Integendeel, „met sterke roeping en tranen" heeft Hij God gebeden Hem voor den dood te bewaren. Niets in dezen dood deed denken aan een „service religieux". De brief geeft geen voldoend antwoord op de vraag: waarom moest Christus sterven? — Paulus komt hier te hulp. Der zonde bezoldiging is de dood. Christus, de zondelooze, heeft deze bezoldiging ontvangen. Krachtens de solidariteit der menschheid erkennen wij hier Christus' verzoeningsdood. Dat is de ware kern der leer dan ook van den brief aan de Hebreeën. Jezus' offer is de getrouwheid aan zijne roeping, zijn overgave van het gansche hart aan God, zijn geloof. Zoo komt M. op de hoofdstelling van het Fideïsme terug.

Sinds 1882 treffen wij in elke Bijbelstudie van prof. Ménégoz dezelfde vraag aan, namelijk deze: Wat is

de waarheid van deze of die leer? Wat is haar vergankelijke vorm?

Van lieverlede sprak het Symbolo-Fideïsme meer en meer zijne meening uit ten opzichte van leerstukken en feiten, welke het middelpunt van het historische Christendom raken.

Allereerst werd het wonder besproken, en de vermaardheid, die het Fideïsme verkreeg, is niet het minst te danken aan eene academische openingsrede in 1894 door prof. MÉNÉGOZ te Parijs uitgesproken. Deze handelt over: de bijbelsche opvatting van het wonder. [1]) Het spreekt vanzelf, dat wij niet in kleinigheden den strijd zullen beschrijven, die zich in wijden kring naar aanleiding van deze rede ontwikkeld heeft; wij hebben alleen de vraag te beantwoorden, welke toepassing uit naam van het Symbolo-Fideïsme ten opzichte van het wonder gemaakt werd.

De opvatting van het wonder in de H. S. is volgens M. deze: „de natuurlijke orde der dingen wijkt voor een hoogeren wil, welke te laatster instantie altijd de wil van God is." [2]) De wonderen zijn dus verschijnselen, strijdig met de natuurlijke orde der dingen; „wij zouden nu zeggen: strijdig met de natuurwetten." En de ouden hadden ook wel eenig denkbeeld daarvan: zij wisten ook wel, dat de schaduw op ACHAZ' zonnewijzer zich altijd regelde naar den zonnestand. In elk geval meent M. de

---

[1]) La notion biblique du miracle. Par. 1894.

[2]) Public. s. l. F. p. 128.

Bijbelsche opvatting te mogen weergeven als: een bovennatuurlijke tusschenkomst van God in den natuurlijken loop der dingen. Het geloof aan deze wonderverhalen is nergens voorgesteld als noodzakelijke heilsvoorwaarde. En „onze meest orthodoxe theologen hebben dan ook niet meer de geloofsvoorstellingen van Mattheus, Marcus of Lucas"; zelfs niet die van Mozes, de profeten, Jezus, de apostelen, de theologen der Middeleeuwen of zelfs die der Reformatoren. Zoo is het althans wat het wonder betreft. De Christen onzer tijden vraagt alleen aan God, wat naar zijne overtuiging met de natuurwetten overeenkomstig is; hij tracht geen doode op te wekken, of 5000 hongerigen met enkele brooden te verzadigen. [1]) Wij gelooven niet meer aan „het wonder, beschouwd als een afwijking van de natuurwetten" — dat is de vergankelijke vorm der Schriftleer. Maar Gods almacht strekt zich uit over alle natuurverschijnselen, en het gansche heelal is niet anders dan de uitdrukking van zijnen wil" . . . . Het wonder bij uitnemendheid, de kern der leer in de Schrift — is de gebedsverhooring. En deze geschiedt zonder eenige schending der natuurwetten. [2]) God onderbreekt niet den natuurlijken, maar wel den fatalen loop der dingen.

Het eerste geloofden volgens M. de ouden, het tweede gelooven wij. Zoo geven wij de eer èn aan de wetenschap èn aan het geloof.

---

[1]) t. a. p. p. 147.

[2]) t. a. p. p. 148.

De indruk, welke deze rede maakte was buitengewoon. Tot over de grenzen van Frankrijk deden zich stemmen hooren vóór of tegen genoemde stelling; verreweg de meesten behoorden tot de laatste kategorie. „C'était un cri d'indignation du nord au midi, et de l'est à l'ouest", zoo schrijft Ménégoz zelf enkele jaren later. [1])

De nieuwe richting — en dat was het voornaamste gevolg — werd overal bekend; en in den naam van het Symbolo-Fideïsme werd menige opvatting verdedigd of bestreden, welke eigenlijk met de beginselen dier richting weinig of niets te maken had.

Het Symbolo-Fideïsme heeft zijn hoogtepunt bereikt in het jaar 1897. Toen verscheen het belangwekkende en rijke hoofdwerk van prof. Sabatier, waarop wij thans nader de aandacht vestigen. Geen arbeid der Fransche theologie van onzen tijd is zoo dikwijls besproken, zoo geestdriftig bewonderd, zoo heftig bestreden als de Esquisse d'une philosophie de la Religion [2]). Het werk beleefde nog in 't jaar der eerste uitgave zijn vierden druk. Wanneer men bedenkt welk eene kleine minderheid de Protestanten in Frankrijk uitmaken, dan mogen we, reeds uit dit feit, bijzondere gaven bij den schrijver onderstellen. De Esquisse kan

---

[1]) Une évolution dogmatique. Vie Nouvelle 1898 No. 18, opgenomen in Public. pag. 302—306, waarheen ik de lezers, die in den loop van het debat belangstellen, verwijzen mag.

[2]) Dit werk werd door A. Baur in 't Duitsch, door E. Christian in 't Engelsch vertaald.

als één groote voorrede voor het eigenlijke Symbolisme beschouwd worden. In zijn rijke gedachtenwereld bergt het de levensgeschiedenis, de religieuze geestesontwikkeling van een bekwaam en geleerd man, die na langen innerlijken strijd wetenschap en religie tot eene eenheid samenbond. Hij zelf vergelijkt zijn werk met een gebouw van drie verdiepingen; bij de derde verdieping wil hij echter blijkbaar niet aan eene zolderkamer, maar aan een verheven torenbouw gedacht hebben. Het eerste gedeelte spreekt over den Godsdienst in het algemeen; het tweede over het Christendom, het derde over het Dogma. In dit derde gedeelte zijn de „Vie intime des dogmes" en de „Theorie d'une connaissance" nagenoeg onveranderd bijeengevoegd en verrijkt met enkele bladzijden die over het begrip „dogma" handelen. De veranderingen zijn in het boek in 't geheel niet aangewezen: de belangstellende mag ze zelf nazoeken.

Een lastig vraagstuk doet zich hier voor: zullen andere aanhangers van het S.-F. ook in kleinigheden denzelfden weg bewandelen, dezelfde zienswijze zijn toegedaan? Vele origineele, ja zonderlinge opmerkingen in het boek geven daarop wel een antwoord. Niet alle kleinigheden mogen hier op rekening van het Symbolo-Fideïsme gesteld worden. Maar de hoofdzaken? Het Godsbegrip? De opvatting van openbaring?

Ook hier ware een diepe twijfel niet ongerijmd. Gelukkig nam prof. Ménégoz, die hier toch in de eerste plaats de bevoegde persoon is, dezen twijfel weg, door in eene recensie, welke in 1900 nogmaals het licht heeft

gezien [1]), de Esquisse te noemen: la manifestation la plus puissante, la plus riche et la plus heureuse de cette conception.

In elk geval werpt het boek een helder schijnsel over het wezen des geloofs en den oorsprong der geloofsvoorstellingen naar de meening van het S.-F. Het doel — naar prof. SABATIER in eene voorrede zegt — is om den onverzoenlijken strijd die in onze dagen tusschen godsdienstig leven en wetenschap bestaat, tot een gewenscht einde te brengen. De verzoening van die beiden was in het bewustzijn van den schrijver het resultaat van den jarenlangen strijd, om de wetenschap eerlijk te kunnen dienen, en toch — vroom te zijn. En de blijde uitkomst, die voor S. daagde, wil hij duidelijk in het licht stellen, vooral ten bate van jonge menschen, die nu zoo vaak jaren lang aan twijfel ter prooi worden.

De hoofdgedachte van het werk is uitgedrukt in het motto: Quid interius Deo? — „Het gansche heelal is niet anders dan de uitdrukking van Gods wil" — zoo had reeds MÉNÉGOZ gezegd. Welnu, het geheele boek ademt dezen geest. Als uiterlijke verschijning bestaat God niet. Zijne openbaring is alleen i n n e r l i j k, „omdat God, die geen phenomenaal bestaan heeft, zich niet kan openbaren dan aan den geest en in de vroomheid die Hij zelf werkt [2]).

Uitgaande van deze hoofdgedachte bespreekt S.

---

[1]) In Public. s. l. F.

[2]) Esquisse p. 52.

allereerst den godsdienst. In roerende en welsprekende taal wijst hij op het conflict tusschen rede en hart, tusschen weten en geweten, dat hem jaren kwelde. Hoe meer wetenschappelijke kennis, hoe meer determinisme. In den wanhopigen strijd om 't zelfbehoud klampt de mensch zich vast aan die geheimzinnige macht in hem, waarvan hij zich afhankelijk gevoelt, en — de religie is geboren. Zoo ging het ook bij den eersten mensch. Even oud als de godsdienst is het gebed; eene geschiedenis van het gebed zou de beste beschrijving zijn van de ontwikkeling der religie. In het gebed vereenigt zich gevoel van afhankelijkheid en bewustzijn van aanhankelijkheid, en de God dien de mensch aanbidt, wordt ten slotte een „Dieu intérieur," die hem bevrijdt van de vreeze voor de macht der dingen.

„La piété, c'est Dieu sensible au coeur," zoo zeide Pascal. De diepe waarheid daarin is dat Gods openbaring eigenlijk met deze innerlijke vroomheid samenvalt. De mensch die God waarachtig zoekt heeft Hem reeds gevonden. De openbaring is even algemeen als de godsdienst zelf: „tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé." (Pascal). Openbaring is dus: de progressieve „schepping, verheldering en verklaring van het Godsbewustzijn in individu en menschheid." Mythologisch is nog die opvatting der openbaring, waarbij bepaalde natuurlijke of maatschappelijke verschijnselen aan een vermenschelijkten God werden toegeschreven: men hoorde Hem in den donder; Hij sprak door orakels, door urim en thummim. De wetten der oude volken

zijn alle uit den hemel afgekomen. Bij de profeten, het wonder van Israëls godsdienst, is dit nog het „mythische," dat zij de inspiratie beschouwen als „l'invasion d'un être étranger dans l'être humain." Eerst bij Christus verdwijnt het oude „conflict tusschen den Goddelijken en den menschelijken geest." De immanente en regelmatige actie van Gods geest openbaart zich in de aanhoudende en normale activiteit van den geest van Jezus. In zijn bewustzijn had Gods grootste openbaring plaats. Na Hem komt in de glossolalie nog eenmaal een oude phase terug, maar PAULUS stelt het gewone spreken en profeteeren hooger. In den Christen woont deze Geest niet meer als vreemde gast of overweldigende macht, maar Hij is in ons tweede natuur geworden. Vandaar de vrijheid van den Christen, die door niets geoordeeld wordt en alles oordeelt.

Maar deze „geestelijke vroomheid" maakte spoedig weder plaats voor eene dogmatische opvatting der openbaring. Zoowel de eerste Christenen als de eerste menschen namelijk konden de kern en den vorm, het wezen en de peripherie hunner geloofsvoorstellingen niet van elkander onderscheiden. Het gevolg was een aanvaarden van intellectueele begrippen in plaats van de kern dier begrippen, de persoonlijke vroomheid, te eeren. De zaligheid door geloofsbegrippen, bv. door de onfeilbaarheid der H. S. of door de godheid en het eeuwige voortbestaan van Jezus, dat de dwaling is, die nog in onzen tijd voortduurt. Wanneer zonder het aanvaarden der leeringen van 't Christendom niemand

behouden wordt, wat zou er dan worden van de milliard heidenen die — tegenover 400 millioen Christenen — nu nog na 18 eeuwen op aarde leven? Wat van de ontelbare niet-Christenen vóór Jezus' komst? Vroeger redde men zich uit deze moeielijkheid door te wijzen op de sjeôl en placht men zich gerust te stellen met de bewering, dat slechts weinige geslachten meer zouden volgen, daar het einde der wereld nabij was. Maar, „le scheol s'est évanoui pour notre pensée, et le monde dure toujours." [1])

De „dogmatische" opvatting der openbaring weerspreekt dus de begrippen van rechtvaardigheid en menschelijkheid, en moet vervangen worden door de „psychologische," waarbij manifestatie en inspiratie elkander dekken. Want, heeft er al een gebeurtenis plaats in de wereld der zinnen, waardoor eene religieuze emotie gewekt kàn worden, dit feit is toch alleen van godsdienstige beteekenis voor de waarachtige vroomheid van sommigen.

Zoo is dan de openbaring innerlijk evident — ze heeft geen bewijs meer noodig — en progressief, omdat het geweten der menschheid, het religieuze leven, zich in den loop der eeuwen ontwikkelt.

Is de goddelijke Geest alleen inhaerent in de vroomheid, en openbaart Hij zich nimmer als phenomeen, dan is dit ook beslissend voor het wonder. Daarover oordeelt S. dan ook in gelijken zin als prof.

---

[1]) p. 50 t. a. p.

Ménégoz. Alleen vereenzelvigt hij nog sterker het miraculum bij andere volken en het wonder in de geschiedenis van Israël. De wetenschap bewijst, volgens hem, dat die wonderen òf verbeelding òf niet zoo wonderlijk zijn. Wij, die de eeuwige wetten der natuur kennen, komen niet meer tegen die wetten in opstand, maar bewonderen hare schoonheid. Gods tegenwoordigheid kan men niet, als die van een verschijnsel, aanwijzen op een bepaald oogenblik in de keten der wezens en der dingen. Hij is „tegenwoordig in de causae secundae, als hun causa efficiens." In den tijd van Jezus was wondergeloof geen vroomheid: ieder geloofde daaraan; en door te wijzen op Gods voortdurende werkzaamheid, heeft Christus — niet wat zijne gedachten, maar — wat zijn vroomheid betreft, zich boven die opvattingen verheven. Historische en psychologische studiën deden het wonderlijke van de profetie verdwijnen. De wetenschap, „n'a-t-elle pas réduit à des lois naturelles ou vu s'évanouir, tous les phénomènes miraculeux dont se berçait l'imagination populaire héritière de celle des anciens?"

Zoo blijft het wonder bij uitnemendheid, wat het voor Jezus was: gebedsverhooring.

De openbaring is dus trapsgewijze in het binnenste der individuen hooger en duidelijker geworden. „Indien er geen enkel wezenlijk verschil is tusschen de organische cellen van ons weefsel en de cellen waaruit de protozoïsche mensch was opgebouwd, zoo is er ook geen wezenlijk verschil tusschen de eerste emoties van het allereerste godsdienstige leven en de indrukken, die

heden ten dage de hoogste en reinste consciëntiën ondervinden [1]). De vooruitgang in de religieuze gedachte doet zich het best bij Israël kennen. De profeten zijn de scheppers van het monotheïsme. Onder hun invloed — en hier zijn we in het tweede hoofddeel van het werk, getiteld: le Christianisme — deed de tegenstelling zich gevoelen van Gods heiligheid en der menschen zwakheid en slechtheid: het zonde-bewustzijn. Door Jezus werd die tegenstelling verzoend: God is de „Vader" die vergeeft.

Zoo zijn we als vanzelf gekomen tot het hoofdstuk l'Essence du Christianisme [2]). Het lag zeker op den weg van het Symbolo-Fideïsme, zich bij dit vraagstuk nader te bepalen; immers overal onderscheidt het: wezen en peripherie.

Bij dit vraagstuk wendt S. zich niet tot een of andere Kerk, want hier zal het antwoord steeds eenzijdig wezen; maar tot het Christelijk bewustzijn. Dáár doet het Christendom zich kennen als de volmaakte godsdienst; volmaakt, niet door kennis van de hoogere dingen, maar door de innigheid der gemeenschap met God. Die gemeenschap bevredigt des menschen diepste behoefte.

De tweede verzekering van het Christelijk bewustzijn is deze, „dat die gemeenschap niet tot stand is gekomen door mijn eigen deugd of voortreffelijkheid; noch heb

---

[1]) p. 108—109 t. a. p.

[2]) p. 174—215 t. a. p.

ik die door mijne leermeesters of mijne ouders, want zij bezaten niets, dat zij zelven niet ontvangen hadden." Zoo teruggaande langs de keten der historie, komen wij ten slotte tot een „scheppende ervaring." Cette expérience s'est faite, un jour, dans la conscience de Jésus-Christ." Dáár is tot stand gekomen de Goddelijke openbaring, welke vervolgens, van geslacht tot geslacht zich verspreidend, de geheele menschheid verlicht. Hier geen absoluut volmaakte redewaarheden, zooals het rationalisme van HEGEL wil; hier geen absolute Godheid, zooals de orthodoxie die in den tweeden persoon der Triniteit verlangt; hier een volmaakte gemeenschap met God, hier een afhankelijkheid van het „alomvattende beginsel" als die van zoon tot vader. Een Christen is Christen in die mate, waarin de „kinderlijke vroomheid van Jezus zich reproduceert in zijn binnenste." Allen, die zoo hun innerlijk leven hebben weten te verheffen van de laagte van egoïsme of hoogmoed tot de hoogte van de liefde en het leven in God, door eene radicale bekeering, waardoor zij vergeving verkregen voor hun vroeger leven; allen, die zóó Christen zijn, zij doen zijn geest herleven, zetten zijn werk voort en blijven even afhankelijk van Hem en gehecht aan zijn beeld, als dit het geval kan zijn bij de afstammelingen van een meer of minder bekenden voorvader wiens bloed en leven nog elk oogenblik in hunne aderen vloeit." [1])

Om den stam van dit bewustzijn, het groote mysterie

---

[1]) p. 185 t. a. p.

heen, hebben zich allerlei verhalen, legenden en dogmen gevlochten. De oudste Kerk heeft, om aan de hoogheid van dat bewustzijn uiting te geven, het dogma van de bovennatuurlijke geboorte, van de praeëxistentie, van de Godheid van Christus (niet alleen „divinité" maar „déité") afgekondigd. Over de beteekenis van al deze dogmen laat S. zich uit op eene wijze, waarmede andere symbolo-fideïsten het wellicht niet eens zijn. In elk geval, dit alles behoort volgens hem tot de peripherie. Ook het Evangelie van Jezus is een schoone, populaire vertolking van dat beginsel van gemeenschap met God, voor welks verwezenlijking bekeering en berouw noodig zijn. Zelfs de hoogste en getrouwste vertolkingen van 't Christendom der historie behooren niet tot de kern, maar tot het vergankelijke omhulsel. Ja ook Jezus' gedachtenkring, zijne taal, zijne begrippen van hemel en hel, zijn gezichtskring, zooveel kleiner dan bv. die van Pascal, (deze sidderde voor de stilte der oneindige ruimten), dat alles was bepaald door plaatselijke invloeden, die tot Jezus' „conscience filiale" niets toe- of afdoen.

Bij den opmerkzamen lezer zal zeker hier de vraag opkomen, of de geleerden, die met zooveel ijver en moeite hunne bezwaren tegen het „Symbolisme" hebben uitgesproken, niet een tamelijk onvruchtbaren arbeid hebben verricht.

Zijn de vurige pijlen van een Bois over het hoofd van prof. Sabatier heengevlogen? Zijn de welsprekende

en diepzinnige opmerkingen van een BERTHOUD zonder eenige uitwerking gebleven?

Inderdaad gaf de talentvolle hoogleeraar zich de moeite, hier en daar iets te verduidelijken [1]. Het derde hoofddeel van bovengenoemd werk handelt over het dogma. In het eerste hoofdstuk daarvan geeft hij eene definitie van „dogma" en herhaalt met andere woorden wat hij in de Revue Chrétienne tegen GODET opmerkte. Dan volgt de reproductie van „La vie intime des dogmes," „met eenige kleine veranderingen" [2].

Na een korte beschouwing over de „wetenschap der dogmen" ligt de „Théorie critique de la connaissance" weer voor ons. Ook hier zijn enkele veranderingen, na nauwkeurige vergelijking, op te sporen. Zoo wordt hier de eerste religieuze daad des menschen aldus beschreven: [3] „une activité de l'esprit qui saisit en soi la suprématie de l'esprit universel." De geest grijpt in den nood dus niet meer „zichzelven" vast, zooals in 1893. De opmerkelijke zin: neemt het religieuze subject weg, en gij neemt weg het object zelf van den godsdienst, luidt thans aldus: „Éliminez . . . . le sujet religieux

---

[1] Intusschen mogen we niet vergeten, dat op vergaderingen veel discussie gevoerd is over deze onderwerpen, waarbij S.'s welsprekendheid zeker grooten invloed deed gelden. Zoo lezen we in de „Égl. Libre," dat de hoogleeraar het weinig noemen van de z o n d e aldus verdedigde, „dat de zonde, ondanks hare onberekenbare gevolgen, de wetten van ons k e n n e n niet meer heeft veranderd dan die van onze spijsvertering."

[2] „sous une forme un peu différente."

[3] Verg. p. 44 boven.

et moral.... et vous supprimez, pour lui, l'objet même de la morale et de la religion;" wat trouwens genoegzaam duidelijk is, daar iemand, bij eliminatie van zichzelven, moeilijk eene zedelijke voorstelling kan hebben. Meer belangrijk is eene noot [1]) waarin de tegenstelling tusschen „symbolisme" en „anthropomorphisme" gelaakt wordt.

Immers, het laatste is slechts een bijzondere vorm van het eerste. De mensch kan zich God onder allerlei beelden voorstellen; kan daartoe beelden ontleenen „au règne minéral, au règne organique, à la figure humaine et à l'ordre moral." Inderdaad heeft hij al die middelen gebezigd. De laatste manier van afbeelden is de beste en op zekeren ontwikkelingstrap, de eenig houdbare.

Maar beeld blijft beeld. Wanneer men zegt dat God een „volmaakt mensch" is, keert men tot de mythologie terug. God kan niet minder zijn dan de mensch, maar Hij is ongetwijfeld oneindig meer. Zal men God een lichaam toekennen? Zoo ja, men wordt beeldendienaar. Zoo neen, men zal dan moeten toestemmen, dat God, in zijn metaphysisch wezen, verheven boven plaats en tijd, voor ons onkenbaar is, ten minste in dien zin, „qu' il échappe à nos moyens non pas de représentation symbolique, mais de définition scientifique."

Nog andere sporen van repliek treffen wij aan in hetzelfde werk. Prof. SABATIER verdedigt zich ook tegen de beschuldiging als zou hij de evolutie-theorie der

[1]) Esquisse p. 397.

natuurwetenschappen op de godsdienstige kennis toepassen. Maar het woord „evolutie” gebruikte hij alleen omdat hij er van houdt: „elk feit te beschouwen onder de voorwaarden, waaruit het zich ontwikkeld heeft, omdat elk verschijnsel een gevolg is van andere verschijnselen, waaraan dat feit zijn betrekkelijke waarheid ontleent.” Op onze planeet wordt het zedelijke leven langzaam en smartelijk uit het organische leven geboren. Maar daarom beweert S. niet, dat het eene evenveel waarde heeft als het andere. Integendeel, er is werkelijke vooruitgang; het zedelijke leven ontstaat, wanneer het organische zijn doel bereikt. S. erkent een trapsgewijze ontwikkeling, en daarin ziet hij „une sorte de création vivante et continue.” Meer dan alles erkent de hoogleeraar „l’action permanente du Dieu Créateur.”

Een andere beschuldiging is die van pantheïsme.

Maar het „ik” is volgens S. toch een ander dan de goddelijke factor in het bewustzijn. Op dit geheimzinnige gebied is de ziel zich bewust van de aanwezigheid [1]) van een anderen persoon, een geheimzinnigen Vreemdeling. S. is tegenstander van de „identiteits-philosophie” en houdt meer van de antinomiën „van Kant of Pascal” dan van de „ontologische deducties van Plato, Spinoza of Hegel.”

---

[1]) „La création de Dieu n’est pas encore achevée.... Mais le peu que j’aperçois de l’oeuvre divine me démontre qu’elle est progressive, qu’elle élève et enrichit la vie à chaque degré, et que ce progrès tient précisément aux antinomies essentielles où ma raison se perd et ou mon coeur adore.”

Een derde bezwaar, tegen S. ingebracht, is het verontschuldigen van de zonde. Maar S. meent dat men de zonde als metaphysisch noodzakelijk moet beschouwen, ook al is men diep overtuigd van de persoonlijke verantwoordelijkheid van het individu. Hier is contradictie tusschen gevoel van fataliteit der zonde en verantwoordelijkheidsgevoel, maar deze contradictie is nu eenmaal een feit. Zij zal ook wel een feit geweest zijn bij den eersten mensch. Daarom vindt S. de hypothese van den zondeval onaannemelijk, tenzij dan in dezen zin, dat Adam gevallen is, gelijk wij allen struikelen [1]), terwijl hij zich tot geestelijken mensch had moeten verheffen.

Bovendien, de materie der zonde, gegeven door de wetten en lagere instincten der natuur, komt zonder twijfel van God; alleen formeel, in den wil des menschen, bestaat eigenlijke zonde.

Groot is ook hier onze onwetendheid, maar in elk geval kunnen wij, met ons gebrekkig kenvermogen van het Goddelijke, onmogelijk God den weg voorschrijven dien Hij had moeten gaan, of uit zekere vooropgezette meeningen een bepaald Godsbegrip afleiden. Aan die soort van „dialectische pogingen" hecht S. geen waarde. Wat hij geven wil, zijn resultaten van psychologie en historie; en alleen wanneer men

[1]) Deze zelfde opvatting is verdedigd in de 3de editie (1897) van SABATIER's werk: „L'Apôtre Paul (1870[1], 1881[2]), waar hij de stelling verdedigt, dat PAULUS geen oorspronkelijke volmaaktheid bij Adam aanneemt.

van dezelfde psychologische en historische methode uitgaat, zal, naar de hoogleeraar meent, een bestrijding of discussie vrucht kunnen dragen.

Zooals gezegd is, waren de beschouwingen over de „Esquisse" buitengewoon talrijk. Daaronder kwamen beoordeelingen voor, die zelf geen onafhankelijke meening bevatten; andere vloeiden over van lof en geestdriftige verbazing. De lezer vermoedt reeds, uit welken hoek de vurigste bestrijding kwam. Het was de theologische Faculteit van Montauban, waar nevens prof. E. Doumergue [1]) de oude kampioen prof. Henri Bois zich met nieuwe kracht en nieuwe scherpzinnigheid deed hooren.

Reeds in 1895 [2]) had Bois zich sterk verklaard voor de toepassing van de „neo-criticistische" beginselen op de theologie. Het neo-criticisme, vertegenwoordigd door Renouvier en Pillon c. s., gaat uit van de wijsbegeerte van Kant, doch wil niet het dilemma: God moet òf boven tijd en plaats verheven, òf aan tijd en plaats onderworpen zijn. Het meent dat alleen de kategorie van tijd ook op God van toepassing is, omdat alleen zóó eene persoonlijkheid die denkt, gevoelt en wil, een zedelijk Wezen, gedacht kan worden. Het neo-criticisme wil dus vóór alle dingen de wijsbegeerte verlossen van een eeuwenoud, meer of minder fijn, pantheïsme, en stelt de leer van Gods persoonlijkheid

---

[1]) In de Christ. du XIXe Siècle, nummers van April 1898.

[2]) La Philosophie idéaliste et la Théologie, Discours, 1895.

op den voorgrond. Het „theïstisch idealisme" verkondigt, dat de woorden: wil, gevoel, rede, persoonlijkheid, gerechtigheid, liefde in God hetzelfde willen zeggen als bij ons; er is hier geen wezensverschil, maar graadverschil; zoo is onze beste liefde als een druppel bij den oceaan van Gods liefde, maar gelijk druppel en oceaan beide uit water bestaan, zoo is de liefde bij God en bij den mensch gelijk in wezen [1]). Zoo is ook de voorstelling der H. Schrift. Wat heeft de mensch aan den „Onkenbare" van SPENCER? Wat heeft hij aan de begrippen van den „Absolute" of den „Oneindige"?

Men begrijpt, dat de neo-criticistische opvatting regelrecht tegen die van prof. SABATIER indruischt. In de Revue de Montauban van het jaar 1897 [2]) lezen wij dan ook stellingen van dezen hoogleeraar, met het opschrift: De l'Anthropomorphisme en Théologie; gevolgd door tegenstellingen van H. BOIS onder den titel „La conception de Dieu d après le Néocriticisme et le Symbolisme."

Evenals in een boven aangehaalde noot in de „Esquisse" wordt het anthropomorphisme door S. in de eerstgenoemde stellingen tot een onderdeel van het Symbolisme gemaakt. „Alle kennis is projectie van 't bewustzijn naar buiten," waarbij zoowel de geestelijke als de stoffelijke dingen in symbolen worden weerge-

[1]) Wie meer van dit belangrijke verschijnsel weten wil, raadplege de Année philosophique; eerste jaargang: 1890.

[2]) p. 66—82.

geven. De eene orde der dingen ontleent hare beelden aan de andere en omgekeerd. Het eenheidsbeginsel tusschen geest en stof is onkenbaar, wereld en menschheid zijn niet, zij worden.

De voorstelling van God bij den mensch is altijd symbolisch: Hij is een Held, een Rechter, een Geneesheer, een Echtgenoot, een Vader, eene Moeder. Ook de hoogste symbolen blijven: beelden om Gods verhouding tot den mensch uit te drukken. 't Is nooit metaphysica.

In de H. Schrift vindt men ook een reeks van plaatsen, die zeggen, dat God onbegrijpelijk is. — In één woord, het Neo-criticisme is volgens S. eenzijdig en komt tot eene „mythologische" opvatting van Gods wezen. „Daar Hij niet het noodzakelijk Wezen is, doet Hij wonderen."

Maar wij keeren thans tot Bois terug. In zijne stellingen eert hij het Neo-criticisme [1]), en zegt evenals Pillon [2]): „het Symbolo-Fideïsme heeft niet het recht aan zijne tegenstanders het dilemma te stellen: òf God is Ding an sich, onkenbaar, onbegrijpelijk, òf des menschen intelligentie is de absolute maat der dingen en wij kunnen eene opvatting van God hebben die volkomen adaequaat is." Tertium datur [3]).

[1]) Dit richt zich tegen een universeel determinisme, verwerpt alle contradictie, verwerpt dus het „oneindige", verwerpt het bestaan der stof (met Berkeley); aanvaardt geen materie, noch substantie: das Ding an sich ist ein Unding; hier aanraking met S.

[2]) In Année phil. 1897, beoordeeling van de „Esquisse."

[3]) Stelling X t. a. p.

Onze kennis is niet aan een onzekere evolutie onderworpen, maar richt zich in alle eeuwen naar dezelfde wetten en zamelt schatten op, die vermeerderen. De eenheid en harmonie der wetten, welke de wereld regeeren, postuleeren Gods bestaan en zijne eenheid. Zeggen wij: God is geest, dan zijn we niet symbolisch maar geven uitdrukking aan een reëele waarheid.

Is dit een beeld, en is er geen Ding an sich, dan moet het Symbolo-Fideïsme zijn Godsbegrip volgens B. eigenlijk voor illusie verklaren. Ontkent men, dat de Goddelijke persoonlijkheid gelijkenis heeft met die des menschen, dan ontkent men de persoonlijkheid Gods. De attributen: geestelijk, almachtig, alwetend, goed en alwijs namen onze vaderen letterlijk; het Symbolo-Fideïsme maakt ze poëtisch en figuurlijk. „Misschien hadden onze vaderen liever eene ontkenning gehoord dan zulk eene bevestiging". Als caracteristicum voor de zeggingswijze van prof. B. haal ik stelling XXXVII en XXXIX (de laatste) hier woordelijk aan:

„De conclusie ten opzichte van 't Symbolo-Fideïsme is de volgende: eenerzijds vat men God op als persoonlijk Wezen, en vervalt in beeldendienst [1]). Anderzijds noemt men Hem „bovenpersoonlijk," en zegt onzin. Laat ons, ten einde de waarheid te verkrijgen, den beeldendienst en den onzin bijeenvoegen, den laatste goed voor geleerden die Kant en Hegel bestudeerd hebben, den

[1]) Beschuldiging van prof. Sabatier tegen 't „anthropomorphisme."

andere goed voor arme oude moedertjes [1]). Wij voor ons wenschen noch het exoterische, noch het esoterische Godsbegrip van het Symbolo-Fideïsme ons toe te eigenen."

„De exoterische God is niet de God des Bijbels. De Schriftwoorden Gen. 1 : 26, 1 Cor. 11 : 7, Hand. 17 : 28, Lev. 19 : 2, Matth. 5 : 48 moeten gehandhaafd blijven. Wij kennen den Waarachtige (1 Joh. 5 : 20). . . . God is Geest. God is Liefde."

De kritiek op de „Esquisse," die daarna verscheen, in hetzelfde jaar [2]), is niet dan één groote jammerklacht.

„Ook van het Symbolo-Fideïsme zou men kunnen zeggen: c'est le catholicisme moins le christianisme," want de methode, die God voor den Onkenbare verklaart, wil deze school als resultaat van psychologie en historie aan anderen opdringen! Bij S. heerscht de geest van 't congres der godsdiensten. Het werk is zóó eigenaardig onduidelijk, dat S., wanneer men hem weerlegt, altijd als uitvlucht kan zeggen: dat heb ik niet bedoeld [3]). Bovendien is een groot deel van het boek al verscheidene jaren geleden beoordeeld, maar prof. SABATIER heeft van deze kritiek bijna geen notitie genomen: hij zeide blijkbaar van de symbolo-fideïstische

[1]) Zinspeling op de kerkscène, Esquisse p. 303 (Vie des Dogmes).

[2]) Rev. Mont. 1897 p. 240—274.

[3]) In hetzelfde art. wordt prof. MÉNÉGOZ verklaard voor: „Un faiseur de chefs d'école, comme Warwick était un faiseur de rois" ! ! !

stellingen: Sint ut sunt, aut non sint! De hoofdbeschuldiging van Bois luidt hier intusschen: „ultrasubjectivisme!"

Maar wij nemen afscheid van prof. Bois, om kennis te maken met een zeer hoffelijke kritiek, waarop prof. S. antwoordde.

In de Revue Chrétienne van 1898 komt namelijk een artikel voor van den predikant C. E. Babut, getiteld: Quelques Réflexions à propos des vues de M. Sabatier sur l'essence du Christianisme [1]).

B. is leerling en volgeling van Rothe. Zijne bezwaren tegen bovengenoemd hoofdstuk uit de „Esquisse" komen op het volgende neer. S. beschrijft den godsdienst als hoogste toepassing van het instinct van zelfbehoud. Deze geloofsdaad volbrengt de mensch echter niet zonder de hulp des H. Geestes, die immanent is in elken geest. Nu is volgens S. overal openbaring, waar godsdienst is. Onderscheidde Rothe wonder en inspiratie als openbaringsvormen, S. meent alleen de tweede te moeten aanvaarden. Bij hem is openbaring feitelijk: Goddelijke inblazing waaruit eene „emotie" ontstaat. Maar het woord openbaring heeft altijd op kennis betrekking gehad en schijnt hier dus minder juist gebruikt. Dit blijkt vooral bij de beschouwing der profeten, waar hunne zoogenaamde inspiratie eigenlijk meer uit warmte dan uit licht bestaat. Het aanvaarden van eene „qualitatieve" volmaaktheid van Jezus is bij zóóveel minachting der gewijde geschiedverhalen, vreemd. Waar al de

[1]) I p. 266—283.

wonderen, die bij de synoptici voorkomen geloochend worden, kan men daar het wonderlijke feit der zondeloosheid zonder meer aanvaarden? Inderdaad wil het Christendom niet alleen inspiratie, maar ook leer zijn: het groote middelpunt der apostolische verkondiging b.v. is de opstanding van Christus. In de „Esquisse" is ze evenmin als de onsterfelijkheid genoemd. Ja, de geheele opvatting van Gods wijze van werken in natuur en geschiedenis stelt zóó zijne immanentie op den voorgrond, dat op de laatste conferentie van Parijs de vraag van den predikant TH. MONOD verklaarbaar was: of prof. SABATIER aan Gods transscendentie geloofde [1]).

Verder poneert S. sterk de eenheid van Jezus' kinderlijk gevoel ten opzichte van God en van onze „kinderlijke vroomheid." Maar tengevolge van de zonde is bij ons tot God gaan hetzelfde als: tot Hem terugkeeren; de voorwaarden van verzoening en berouw, die voor ons noodzakelijk zijn, waren er niet voor Hem. Jezus was geen Christen, maar de Middelaar zelf. — Daarmede valt echter het stelsel in duigen.

Om in God te gelooven, om eene ondervinding te

---

[1]) Op eene predikantenvergadering te Parijs, 4 en 5 Mei '97, hield de heer LACHERET een referaat over „de Openbaring." Daarin bestreed hij o. a. de „mystieke theorie" van S. omdat ze Openbaring en Inspiratie verwart, en in strijd is met de voorstelling der Schrift omtrent openbaring en zonde. (Égl. Libre '97 No. 20 p. 155). Bij de langdurige discussie, die zich daarna ontspon, richtte Th. MONOD tot S. de volgende vraag: „M. SAB. croit-il à ce Dieu hors de nous, personnel et vivant?" S. antwoordde: „Certainement! sans cela je ne serais pas chrétien." (Égl. Libre No. 20 p. 156).

hebben van Gods genade, moet men eerst iets van Hem kennen: eerst de idee, dan het gevoel. [1]) Ik kan niet liefhebben zonder te weten wien ik liefheb. B. heeft dan ook bezwaar tegen het subjectivisme als kenmerk der godsdienstige kennis. Een der treurigste verschijnselen van onzen tijd is het ziekelijke en nieuwsgierige ontleden van het „ik." [2]) Het Christelijk geloof moet, in plaats van dat analyseeren aan te moedigen, het liever bestrijden. Het Evangelie leert ook den mensch zichzelf te kennen, namelijk in zijne ellende, maar met het heerlijke doel, om hem het heil te doen zoeken buiten zichzelf, in Christus den Heiland.

Het Symbolisme schijnt de waarheid van Mt. 11 : 27 te loochenen; wien Christus den Vader openbaart, die kent den Vader. God, die den mensch schiep in het zichtbare leven, schiep in hem ook de behoefte naar het zien, het aanschouwen van Hem. En nu is bij S. de Christusverschijning geworden tot .... een bewustzijnsverschijnsel. De zondeloosheid van Jezus is ten slotte in strijd met de wijsgeerige beginselen van S., want deze is alleen te verklaren door eene scheppende tusschenkomst Gods.

Het Christendom „blijve onafhankelijk van de wijsbegeerte, in elk geval van eene bepaalde metaphysica," die, ook bij het Neo-criticisme, tot verkeerde beschouwingen leidt. Bij verzoening van geloof en wetenschap

[1]) Dit is ook door H. Bois verdedigd. Zie boven.

[2]) Hier is zeker gedacht aan hetzelfde als waarop Raoul Allier wees in: Les Défaillances de la Volonté.

moet men niet het geloof al de kosten van toenadering laten betalen.

In het antwoord in dezelfde Revue [1]) zegt S. dat hij nog onvolledig is geweest in zijne „confessie," maar het ontbrekende mettertijd hoopt aan te vullen. Zijn beginsel, waarvan alles is af te leiden, wordt hier aldus gedefinieerd: „Je crois que Dieu (un autre que moi) m'aime, et je tiens pourtant son amour pour inconnaissable." Men scheide „tusschen wetenschappelijke kennis en geloofskennis." 't Geloof wordt niet gewerkt bij niet-geloovigen door een wetenschappelijk bewijs van Gods bestaan, maar door „contagion religieuse et morale." Ten allen tijde hebben juist de Arianen en Pelagianen Gods kenbaarheid geleerd. God, de onkenbare voor de rede, wordt kenbaar, „sensible," voor het hart [2]).

Nog één beoordeeling van de „Esquisse" moeten wij noemen. Met het oog op dit werk schreef GASTON FROMMEL in 1898: „Le danger moral de l'Évolutionnisme religieux." Schrijver wenscht geen „problemen op te lossen," ook geen definitie te geven, maar wenscht eenvoudig de theologische richting, die uitgaat van het zedelijk bewustzijn, te stellen tegenover zekere andere opvatting.

Bij prof. SABATIER „heerscht de evolutie." Overal ziet hij een hoogeren godsdienstvorm uit een lageren voortkomen; de geest ontwikkelt zich uit de natuur;

---

[1]) Rev. chrét. 1898, I, 401—411.

[2]) Verder reproduceert S. wat reeds vroeger werd gezegd.

het „godsdienstig bewustzijn” gaat in den loop der eeuwen langzaam vooruit. In de lange keten van secundaire oorzaken, in eindelooze rijen aan elkander vastgeschakeld, verdwijnt de persoonlijkheid achter hare daden, die weer als secundaire gevolgen van andere feiten worden behandeld.

Frommel gelooft met Kant, dat de onderscheiding van goed en kwaad de eenige zekere is, omdat zij in onzen wil werkt en onzen wil bepaalt; daarom is deze onderscheiding objectief waar.

Gaat men van dit beginsel uit, dan moet men erkennen, dat de evolutieleer eenzijdig den nadruk legt op de natuur boven de persoonlijkheid; de „openbaring” heeft plaats in het vage bewustzijn der soort [1]), totdat, in zeker stadium, enkele geesten zich meer bewust worden .... Hier is geen plaats voor overtuiging, maar alleen voor voortplanting. Maar dit denkbeeld verlamt het handelen. De waarheid is niet, volgens het Symbolisme, maar wordt altijd door. Rusteloos spoedt de menschheid zich voort naar een waarheid, die tegenover een hoogeren ontwikkelingstrap weer eene onwaarheid zal blijken. Zou de Hugenoot der 16de eeuw voor een nieuwen, niet adaequaten vorm der waarheid, zijn goed en bloed hebben opgeofferd? „À vouloir .... moraliser la nature, on n' aboutira jamais qu' à dénaturer la morale [2]).” Is er geen absolute waarheid, dan bestaat er ook geen absolute scheiding tusschen goed en kwaad.

[1]) Esquisse p. 116.

[2]) Le Danger etc. p. 50.

Iets wat goed is op een lageren trap, is kwaad op een hoogeren.

In één woord: het Christendom rekent met revolutie, met een totale verandering, met bekeering, wedergeboorte en verzoening. Deze steunen allen op het bewustzijn van den val. Dezen kan S. feitelijk niet erkennen, en tracht dien dan ook weg te redeneeren [1]). De evolutie laat geen plaats aan de revolutie. Zij kent slechts een openbaring, bepaald door een zekere ontwikkelingsphase, b.v. in het Brahmanisme of het Judaïsme; zij kent niet de openbaring. Zij kent wel den honger, maar weet van geen verzadiging. Zij kan alleen den normalen mensch bevredigen; Christus kwam voor de kranken. Zij weet geen raad met de zonde en het zedelijk bewustzijn [2]).

Wij naderen het einde van onze beschrijving. De welwillende lezer zal opgemerkt hebben, dat het Symbolo-Fideïsme meer en meer antwoord ging geven op deze cardinale vraag: Wat dunkt u van den Christus?

Het christologische vraagstuk werd nog in 'tzelfde jaar nader behandeld door prof. Ménégoz in eene studie over het dogma der Triniteit [3]).

---

[1]) Esquisse, Voorrede. Zie boven.

[2]) Het verwijt van „evolutionnisme," van verflauwing van het zondebegrip, van eeren der physica boven de ethica doet ook hooren R. Hollard, evenals Babut een leerling van Rothe. Zie Rev. chrét. 1897, I p. 281—292.

[3]) Étude sur le Dogme de la Trinité, Rev. chr. '98, I p. 241—265; Public. s. l. F. p. 320—353.

M. is overtuigd van de diepe waarheid die in dit leerstuk schuilt. In het Athanasianum of Symbolum Quicunque bestrijdt M. zeker tritheïsme; maar meent dat alleen hij waarlijk orthodox is, die dit symbool in zijn geheel aanvaardt [1]). Daarin wordt een iegelijk die niet aan drie persoonlijke „consciences" in God gelooft, met de eeuwige verdoemenis bedreigd. Maar niemand is in onzen tijd orthodox meer, ook al wil men het gaarne zijn.

In het O. en N. T. wordt de Triniteit in dien zin niet geleerd. Den H. Geest kan men persoonlijk noemen, omdat hij in de H. S. gelijkgesteld, geïdentifieerd wordt met den Geest Gods, die persoonlijk is.

Maar in 't bijzonder valt hier de nadruk op de Christusverschijning. Met Jehovah wordt Jezus door de Bijbelschrijvers — die overigens verschillende schakeeringen vertegenwoordigen — nooit gelijk gesteld. Jezus is zelf „even streng monotheïst geweest als Mozes of de profeten." De discipelen hebben Hem dan ook nooit offeranden gebracht, ook niet na zijne opstanding. De eerste gemeente bracht offers in den tempel, en „zou bij 't volk zeker niet zoo in de gunst hebben gestaan, wanneer zij de Godheid van Jezus verkondigd had en Hem had aangebeden. Dat zou ergernis gegeven hebben. . . ."

[1]) Volgens M. moet men om orthodox te zijn, „de besluiten der oecomenische conciliën" met hunne naturenleer aannemen, en met de apostelen de letterlijke inspiratie des O. T. aanvaarden. Dit laatste werd door Th. Naville bestreden. Zie Égl. Libre, 1897, No. 9, 13, 14, 16 en Public. s. l. F. No. 13, 20, 23.

De eerbewijzen, welke Jezus ten deel vielen na Zijne opstanding, waren volgens M. koninklijke eerbewijzen, volgens Oostersche gewoonte aan den Messias-Koning toegebracht. Eerst in het Grieksch-Romeinsche „milieu," waar de helden- en keizervereering heerschte, kwam de idee van de godheid van Christus op.

Wat is nu de waarheid van de orthodoxe Triniteitsleer? Prof. MÉNÉGOZ antwoordt: God openbaart zich alleen in des menschen hart; d. w. z. persoonlijk, als H. Geest. Het ik des H. Geestes is ident met het ik van God den Vader, den transcendenten God, maar voor onze voorstelling is „onze Vader in de hemelen" een ander Wezen. Ons gebed richt zich tot den transscendenten, ons geweten getuigt van den immanenten God. Alle uiting des Geestes nu is een Woord Gods. Dit woord is gegeven door menschen, waarvan wij krachtens ons religieus bewustzijn erkennen dat zij meer waren dan wij, maar bovenal in het orgaan des H. Geestes bij uitnemendheid, in den mensch met godmenschelijk bewustzijn (en in dezen zin den Godmensch), Jezus, onzen Meester, onzen Heer. Op godsdienstig terrein is Jezus de Zoon Gods, buiten dat terrein is Hij een gewoon feilbaar mensch. Van dat godmenschelijke bewustzijn is een „symbolisch" getuigenis dat omtrent zijne præexistentie; terwijl eveneens de geboorteverhalen zinnebeeldig weergeven de groote waarheid van Jezus' gansch bijzondere afkomst.

M. eindigt dit artikel met de belijdenis: „Je crois au Dieu transscendant, au Dieu immanent objectivé et au

Dieu immanent subjectif, un seul Dieu béni éternellement."

„Wat dunkt u van den Christus?"

Een ander aanhanger van het Symbolo-Fideïsme voelde zich geroepen, hierop in breederen vorm een antwoord te geven. Het was de Parijsche hoogleeraar in de theologie EDMOND STAPFER [1]). In 1896—1898 verscheen van zijne hand een Leven van Jezus.

In een bloemrijken, schilderachtigen stijl teekent de schrijver de natuur, de maatschappelijke verhoudingen, de zeden en gewoonten van land en volk, uit welks midden Jezus is opgestaan. Hij is vervuld van weerzin tegen het „onverbeterlijke docetisme van ons Christendom en onze theologie" (III p. 327). Geen Christus van metaphysische formules zal onzen tijd redden, maar een Christus, wiens hart vol liefde voor ons klopt, en dien men zien kan in zijne waarachtige menschheid. Deze Christus der historie schijnt prof. STAPFER aantrekkelijker toe dan de „Christus der Kerk." Schrijver doet daarom pogingen (II p. 281 e. a. p.) om zich te stellen buiten onze nieuwere denkbeelden, onze godsdienstige opvoeding, en zich te verplaatsen in de eerste eeuw, mocht het zijn om Jezus te zien!

De Christus-verschijning van STAPFER is een mensch,

---

[1]) Jésus-Christ avant son Ministère 1896[1], 1898[3]. J. C. pendant son Min. 1897[1] en [2]; La mort et la résurrection de J. C. 1898[1] en [2]. Aangeh. uit I[3] en II[2] en III[2].

te midden van het eigenaardige volksgeloof zijner dagen, reeds in zijne jeugd, te midden van dagelijksche bezigheden, uitblinkend door een bijzonder helderen en reinen geest. Van lieverlede komt in Jezus' gemoed het bewustzijn op, dat hij meer is dan een ander mensch. Hij kent de Messiasverwachtingen zijns volks. In zijne nederigheid en zachtmoedigheid erkent hij zijne roeping, en eerst vaag, daarna duidelijker komt bij hem het bewustzijn aan 't licht, de Messias te zijn. Na de verzoeking in de woestijn heeft hij gevoeld, de erkenning dier waardigheid niet te moeten eischen van den nationalen trots van zijn volk, maar eene erkenning te moeten uitlokken door innerlijke zedelijke macht op dat volk uit te oefenen en bekeering van hen te eischen. Daarom wil Jezus niet zien, dat men bijzonder op zijne wonderen let: die zijn evenals de wonderen van elken Rabbi dier dagen gegrond op het misverstand als zouden inwendige ziekten door demonen veroorzaakt worden. Stapfer vermeldt dan ook in zijn werk de wonderen bijna in 't geheel niet: hij wil alleen „feiten" geven.

Het thema van het tweede deel is: Jezus kwam niet om de Wet te ontbinden, maar om ze te vervullen. Alles ging heen door zijne consciëntie, en kwam daaruit als vernieuwd te voorschijn. Hier ligt blijkbaar de sterkte van het Symbolo-Fideïsme, en zeer schoon heeft S. dit thema doorgevoerd.

Jezus wordt door het volk eerst gretig aangehoord, maar als men ziet dat hij vóór alles bekeering verlangt,

en daarna eerst erkenning van zijn Messias-zijn, verlaat men hem. Herodes Antipas doet hem uitwijken naar Phoenicië. Daar brengt de ontmoeting met de Kananeesche vrouw hem tot volkomen universalisme. Zijn „Sabbatschennis" en sommige gelijkenissen wekken de woede der Farizeën op. Allengs ziet Jezus, dat lijden en sterven zal moeten volgen. Maar dan blijft hem steeds de bovennatuurlijke zekerheid bij van eenheid met den Vader en van de waarde van zijnen arbeid.

Hij kiest zijne twaalven met het oog op den tijd, „wanneer de bruidegom van hen zal weggenomen zijn." In den Paracleet aanschouwt hij zichzelven, in majesteit wederkeerend. Bij zijn lijden wordt zijn bewustzijn van volkomen kinderlijke gemeenschap met God door het zwaarste niet verbroken. Slechts een oogenblik, aan het kruis, gevoelt hij zich verlaten. Nog in Gethsemane hoopt hij op eene verandering in het hart zijns volks, die een sterven onnoodig zou maken; en nog voor den Raad twijfelt hij niet, of als Messias zal hij wederkomen op de wolken.

Jezus' opstanding is een geestelijke; zijne verschijning aan Paulus staat op ééne lijn en wordt dan ook in éénen adem genoemd met de andere; in de berichten zijn deze verschijningen min of meer gematerialiseerd. Waar het lichaam gebleven is weten wij niet; in elk geval: het graf was ledig. Jezus is niet ten hemel gevaren; zijne opstanding is een mysterie evenals zijne geboorte. Wij weten alleen dàt, niet hoe hij leeft. De hemelvaart berust op eene fictie ten aanzien van de

toenmalige overtuiging aangaande den hemel, als zijnde boven ons in de blauwe lucht. Dat verbeeldde zich ook Jezus toen hij sprak van zijn komen op de wolken des hemels [1]).

Aan het einde van het werk vernemen wij, dat Stapfer begeerde de bewering van Renan, als zou Jezus' bekoring, zijn „charme," de sleutel voor alles zijn, voor goed te weerleggen. Maar eveneens wil hij wijzen op het: „niemand kent den Zoon dan de Vader," en de meening bestrijden als zou de openbaring eene manifestatie van ideeën en feiten zijn (II p. 314). Wij kunnen Jezus' persoon niet definieeren; zijn onbegrijpelijkheid is een van de zekerste bewijzen zijner goddelijkheid (III p. 340). Prof. Stapfer ondervindt eene „groote teleurstelling" ten opzichte van zijn eigen werk: hij wilde Jezus begrijpelijk maken, maar gevoelde nog nimmer zóó de onbegrijpelijkheid van den Zoon des menschen. Hij heeft zoo goed mogelijk getracht ons te doen „lezen in Jezus' ziel." Het groote verschil met vroegere beschouwingen is, dat alleen op godsdienstig gebied Jezus' onfeilbaarheid wordt geponeerd, maar hier dan ook „ten strengste gehandhaafd wordt."

Judaïstische ideeën, als: het naderend einde der wereld, demonengeloof, plaatselijke hemel en hel, mirakels, letterlijke inspiratie van het O. T., „echtheid" van den Pentateuch — werden door Jezus gedeeld.

---

[1]) Deze opvatting, als zou voor ons de „hemel" alleen eene „zedelijke idee" zijn, vinden wij ook bij Sabatier en Ménégoz.

Nergens vraagt Jezus te gelooven als Hij, maar wel: te gelooven in Hem. Jezus legde geen enkel credo aan iemand op. 't Eenige wat Hij vraagt is: vertrouwen in Hem. De hoofdstelling van het Fideïsme is dan ook „une vérité de la Palisse," eene waarheid als een koe. (III p. 331). Jezus heeft volgens STAPFER hetzelfde geleerd. Hij vraagt maar één ding: „dat men zich aan Hem verbindt, dat men voor Hem leeft en sterft, dat men zich met Hem vereenigt door een levend en hecht geloof, door een zedelijke daad die het geheele wezen bindt. Op het andere komt het weinig aan." Het object van 't geloof is bij STAPFER: Jezus Christus. Bij 't zien van Jezus' overtuiging en van zijne gemeenschap met God zegt ook hij: Mijn Heer en mijn God! [1])

Zoo hebben wij dan het breede veld van symbolo-fideïstische meeningen doorwandeld, en spoeden wij ons naar het tweede deel van deze studie.

Tot een nieuwe „confessie" is prof. SABATIER nog niet gekomen. In de laatste 2 jaren verschenen alleen kleinere opstellen, zoowel van hem als van prof. MÉNÉGOZ.

[1]) F. LOBSTEIN, hoogl. te Straatsburg, toont zijne sympathie met het Fideïsme vooral bij beoordeelingen van sommige werken; en ook in zijn Essai d'une Introduction à la Dogmatique protestante, 1896, alsmede in zijne Christologische studiën 1894 vv. (Revue de Lausanne en eld.). Maar hij wordt o. i. te veel door anderen invloed beheerscht om in de rij der Symbolo-Fideïsten te kunnen worden opgenomen. Hij sprak ook niet met onverdeelde instemming over het „Symbolisme"; en noemt het geloof (Essai d'une Introduction p. 61) „fille de l'Évangile".

In deze artikelen is veel, dat vroeger reeds uitvoeriger werd gezegd. Merkwaardig zijn ze alleen, omdat een soort catalogus daaraan te ontleenen is van feiten of ideeën, welke tot „den vergankelijken vorm" behooren en voor onzen tijd, volgens het Symbolo-Fideïsme, hebben uitgediend.

De inhoud des Bijbels — dit zij vooropgesteld — is voor deze richting niet „eene geschiedenis aan welke men verplicht is te gelooven," maar „eene geschiedenis die het geloof moet voortbrengen en aankweeken." [1])

Daarbij dient de kern opgezocht te worden ook van verwachtingen, door Jezus zelf uitgesproken. Zoo is het met zijne opvatting van het heil [2]).

Het heil is het „eeuwige en gelukzalige leven in het Koninkrijk Gods, dat komen zal ten laatsten dage, wanneer de lichamen aller dooden zullen opstaan." In dat Koninkrijk gaat alles als vroeger. Men eet en drinkt er. Grieksch is de voorstelling van den hemel, waarheen de geloovigen terstond opstijgen. Jezus kende alleen „het paradijs, en het rijk der schimmen."

Nu is sinds Copernicus de oude hemel „weggevaagd," weggeneveld in de oneindige ruimte; de hel verdween uit het binnenste onzer kleine aarde; de hemel is niet meer plaatselijk, boven de wolken. Onze sterrekundigen

---

[1]) E. Ménégoz, Rev. Chr. 1899 No. 2, Publ. s. l. F. p. 354. L'Histoire sainte et la Foi religieuse. Verdediging van eene „bezadigde kritiek" op de geschiedenis des O. en N. V.

[2]) Le Salut d'après l'Enseignement de J. C. van denzelfden; lezing gehouden op de Luthersche Confer. te Parijs, Apr. '99. Public. s. l. F. p. 387 s s. Rev. Chrét. 1899 no. 6.

hebben voor altijd die „kinderlijke opvatting" onmogelijk gemaakt.

Het is de „groote verdienste van 't Symbolo-Fideïsme" dat het ook hier kern en vorm onderscheidt. Het heil is: het eeuwige leven, de gemeenschap met God, reeds hier op aarde. En wat den hemel betreft: onsterfelijk zullen wij zijn, maar „il a plu à Dieu de nous laisser dans l'ignorance aussi bien de notre future substance que de l'emplacement de notre futur séjour" [1]).

Sabatier is eveneens van gevoelen, dat de sterrekunde ons in dezen licht gegeven heeft. Dat bleek ook in zijn artikel: La Vie chrétienne et la Théologie scientifique. Bij veel reproductie van vroeger uitgesproken gedachten deelt de hoogleeraar hier mede dat „de opvatting der ouden omtrent het heelal ons doet glimlachen." Zoo hadden de ouden geen moeite om zich de hemelvaart van Jezus voor te stellen: de hemel was boven de wolken.

Vele andere voorbeelden zijn van die verouderde gedachtenwereld te noemen: de schepping van den regenboog, 't stilstaan der zon, de schaduw op Achaz' zonnewijzer, de nederdaling van Jezus ter helle, de opheffing van Paulus in den derden hemel, de schepping der wereld in 6 dagen, de ligging van den hof van Eden (p. 9). De traditie van Genesis heeft niet meer hare oude dogmatische waarde, nu wij weten, dat de oudste redactie van dat boek niet ouder is dan den Koningstijd.

---

[1]) Publ. s. l. F. p. 414. Sabatier erkent ook geene eschatologie, wat blijkt uit zijn artikel: L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire. Par. 1900.

In de boeken Jozua, Richteren, Samuel erkennen wij thans eene verzameling idyllen, heldendichten, poëzie enz., zooals bij de wieg van elk volk gevonden wordt.

Wij behoeven niet meer te gelooven, dat David de dichter is van Ps. 110; dat de zieken, die Jezus genas, bezeten waren; dat Lucas geen chronologische vergissingen heeft begaan, en dat de voorspellingen van de Apocalypse wonderdadige openbaringen Gods zijn. De „légendes et autres misères" van andere gewijde schrijvers behoeven wij evenmin te aanvaarden.

Maar wat is dan de eeuwig blijvende kern? Dat leert ons de „evolutie," ten minste formeel. De geheele „heilige geschiedenis" nevelt weg in wolken, maar daarachter, o wonderbaar licht! ziet het religieuze bewustzijn helder „eene progressieve openbaring Gods in Israels bewustzijn .... tot op het „théisme paternel" van Jezus van Nazareth. (p. 17). Zoo blijft Israël het uitverkoren volk, Christus de „uitstekendste bloem" dezer „onvergetelijke traditie."

Het Christendom heeft volgens S. twee revoluties doorgemaakt; thans staat de derde voor de deur.

Wij eindigen met woorden van prof. Ménégoz.

Reeds in 1897 [1]) had deze hoogleeraar zijn collega

[1]) Rev. Chrét. 1897 I 82—89. „Un événément théologique." In dezen jubelkreet uitte M. slechts één bezwaar: bij het ontstaan van den godsdienst is te weinig op de zonde gelet. Maar dit is slechts eene quaestie van „nuance." (Publ. s. l. F. p. 234). Verg. echter blz. 97 aant. 1, waar blijkt dat S. zich t. d. o. verklaard had.

prof. SABATIER boven VINET gesteld en de „Esquisse" verheerlijkt als het schoonste dogmatische werk in Frankrijk sinds CALVIJN's Institutie. „Mijn waarde SABATIER, schreef hij toen, wij kunnen sterven in vrede; onze arbeid is niet ijdel geweest; het zaad door ons gestrooid ontkiemt en wast op. Wij zien den dageraad van een schoonen dag" . . . .

In 1900 verscheen het reeds meermalen aangehaalde werk: Publications diverses sur le Fidéïsme. [1]) Daarin zijn opstellen, artikelen in weekbladen en in tijdschriften enz. verzameld, [2]) allen betrekking hebbende op het Fideïsme, met het doel een zoo volledig mogelijk overzicht daarvan te geven. In de voorrede schrijft prof. M. o.a., dat hij nu meer dan ooit de overtuiging bezit, dat de hoofdleer van het Fideïsme ook de leer van het Evangelie onzes Heeren J. C. is. M. heeft zijn leer getoetst aan Bijbel en Kerkleer, „et partout j'ai retrouvé mes conceptions fondamentales." [3]) Reeds in het eerste werk, de Réflexions, is M. gekomen „au bout de (sa) pensée." Niets heeft hij er bij te voegen, niets weg te laten. [4]) „Voorloopig" heeft M. geen bezwaar, den naam Symbolo-Fideïsme, bij gebrek aan beter, te aan-

[1]) Zooals te begrijpen is, werd dit boek minder vriendelijk ontvangen door de „Revue de Théol." etc. 1900 No. 5 p. 470—472.

[2]) Alle stukken waren reeds vroeger gedrukt. Er zijn er 38.

[3]) p. VI.

[4]) Van de latere artikels hebben wij er enkele niet genoemd, als van minder waarde, m. n. een strijd met den heer BENOÎT over het geloof onzer vaderen in het Symbolum Quicunque; en een woordenwisseling met de „orthodoxie mitigée".

vaarden. Verder worden andere benamingen afgewezen; namelijk die van „Nieuwe school" of „Nieuwe Evangelische school." De strekking is immers niet nieuw meer en het Symbolo-Fideïsme is „geroepen tot een lang en schoon toekomstig bestaan."

Waar „het oude gebouw der traditioneele theologie kraakt in al haar voegen," en waar het „rationalisme" geen voedsel geeft aan heilbegeerige zielen, daar wil het Symbolo-Fideïsme het eeuwig Evangelie den weg banen voor nieuwe triomfen.

Tweede Gedeelte.

KRITISCHE BESCHOUWING.

INLEIDING.

Veelvuldig en moeilijk zijn de vragen van onzen tijd. Een verward gegons van stemmen, een wijzen nu in deze, dan in die richting, een breken met al het oude tegenover een krampachtig zich-vastklemmen aan al het ouderwetsche, een najagen van een fata morgana naast een vasthouden aan de schaduw, de schaduw van het oude dat voorbijging. En onder dat alles bij de meesten een angstig gevoel van spanning, een staren naar hetgeen komen zal.

Het is de tijd van brochures, de tijd waarin ieder die een nieuw denkbeeld heeft of meent te hebben, dat denkbeeld opschrijft en het de wereld in zendt, terwijl het bij velen gewaardeerd wordt indien men zich op zulk eene idee verheft. Is het wonder, dat het aantal veronderstellingen en invallen ontelbaar wordt; dat niemand ze meer vergelijkt of op orde stelt; dat men zich vaak warm maakt over iets waarvan al lang

geleden is aangetoond, dat het geen recht had van bestaan?

En helaas, zoo is het niet alleen in de kringen der minder ontwikkelden, zoo is het ook in de wetenschappelijke wereld. Wetenschap — zoo mag men in onzen tijd wel uitroepen — hoeveel dwaasheid is er in uw' naam al niet gezegd!

Zal de lezer zonder meer het „Symbolo-Fideïsme" ook onder deze dwaasheden rangschikken? Ik hoop het niet. Immers, overal waar het meer dan losse invallen zijn, die geuit worden, overal waar de nood der tijden ook op religieus gebied gevoeld wordt, overal waar het persoonlijkheden zijn, die spreken — daar wordt onze aandacht met recht gevraagd.

En deze persoonlijkheden — ze worden hier gevonden; meer dan een stelsel is hier: een vragen naar de waarheid, die den mensch alleen gelukkig maken kan; een spreken van het hart.

De drie hoogleeraren die wij als „symbolo-fideïsten" leerden kennen, willen meer geven dan een wetenschappelijk stelsel, meer dan eene theorie die eigenlijk buiten hun leven staat: zij wenschen de resultaten te openbaren van langdurig streven, van pijnlijken strijd; in één woord: zij willen zichzelven geven. Van meer dan één hunner werken geldt het woord van PASCAL: „On s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme." Het is het hart, dat men hoort spreken wanneer prof. MÉNÉGOZ uitroept: O, groot is de vreugde van hem, die tot de zekerheid gekomen is, dat een

dwaling zijner gedachte hem niet kan veroordeelen, en dat God, om hem in genade te willen aannemen slechts ééne zaak van hem eischt: zijn hart. Hij dankt den Heer, dat Hij hem deze goede, deze heerlijke tijding deed toekomen; hij eert Hem, omdat hij verlost werd van den twijfel, van de onrust, van de vrees. Met den vrede voor zijne ziel vond hij de vrijheid voor zijn geest." [1])

Wij vinden niet den schrijver, maar den vriend, wanneer prof. Sabatier zegt: Aan de jonge menschen heb ik gedacht toen ik deze bladzijden samenstelde; aan hen wijd ik ze toe. Ik heb altijd gevonden, dat waar zulk een ernstig belang in 't spel is, de ouderen rekenschap behooren te geven van hunne ervaring aan de jongeren [2]).

Eveneens gevoelen we sympathie niet zoozeer met de zienswijze als wel met den persoon van prof. Stapfer, wanneer hij de teleurstelling over zijn eigen werk niet achter schoolsche termen verbergt [3]), maar rond daarvoor uitkomt en Jezus eert als den ondoorgrondelijken mensch.

Welke zijn de toestanden, die deze beweging verklaren? welke beweegredenen brachten daartoe? welk doel heeft men voor oogen?

Deze en dergelijke vragen doen zich onwillekeurig

---

[1]) Public. s. l. F. p. 39.

[2]) Esquisse, Préface, p. IV, V.

[3]) Mort et Résurr. p. 325.

aan den lezer voor; laat ons trachten daarop, voor zoover dat mogelijk is, een antwoord te vinden.

Gelijk vele stroomingen van onzen tijd, zoo is ook het Symbolo-Fideïsme uit reactie te verklaren. Het wil optreden eenerzijds tegen de linkerzijde, het „rationalisme" [1]), anderzijds tegen het „orthodoxisme." De geringe ontwikkeling van de wetenschap der godgeleerdheid in Frankrijk verklaart hier het feit, dat de genoemde tegenstellingen beide beschouwd worden onder het gezichtspunt van intellectualisme. Immers we lezen bij prof. Ménégoz [2]) dat de linkerzijde zich schuldig maakt aan hetzelfde euvel als de rechterzijde: men vereenzelvigt foi en croyances, geloof en geloofsvoorstellingen.

Het komt mij voor, dat velen die, hetzij in Duitschland hetzij in ons vaderland tot de „linkerzijde" behooren, vreemd zouden opzien, wanneer dit verwijt tot hen werd gericht. Leven we niet te midden van vele „religieuze aandoeningen"? Is niet het dogma van de rechtvaardiging uit het geloof bij sommigen der linkerzijde zeer geëerd?

Inderdaad is men in Frankrijk nog blijven staan bij de oude tegenstelling van rationalisme en supra-naturalisme. Althans van die tegenstelling schijnt het Symbolo-Fideïsme uit te gaan. De rechterzijde eischt „het voor-waar-houden van zeker aantal dogmen, theorieën,

---

[1]) Zoo duidt prof. Sabatier voortdurend zekere richting aan. Prof. Ménégoz spreekt van „libéralisme."

[2]) Public. s. l. F. p. 31.

feiten" [1]), noodzakelijk tot de zaligheid. De linkerzijde „zoekt daarentegen onder de oude traditioneele waarheden andere denkbeelden, minder vermengd met gevoelselementen; zedelijke en rede-waarheden," die dan de kern der religie zouden uitmaken [2]). „Niet het geloof, maar de liefde behoudt den mensch," is volgens prof. Ménégoz hunne zienswijze. Zij verwerpen de geloofsvoorstellingen en het begrip „geloof", maar volgens hen bedient de liefde zich van de „zedelijke en rede-waarheden;" welke ieder mensch behoort te aanvaarden. Ja, het gebod „heb God lief boven alles en den naaste als u zelven," poneeren zij als de voornaamste dier zedelijke waarheden.

Hieruit is m. i. genoeg duidelijk, hoe de tegenstelling wordt bedoeld en opgevat. Over het algemeen weert het Symbolo-Fideïsme zich zeer dikwijls tegen de rechter- en zeer weinig tegen de linkerzijde. En geen wonder; want de negatieve kant van het Symbolo-Fideïsme stemt volkomen overeen met den negatieven kant der linkerzijde, en deze laatste heeft vaak genoeg verklaard, de waarheid nog niet gevonden te hebben, maar ze te „zoeken."

Reactie tegen het intellectualisme! Daarvoor is in Frankrijk aanleiding genoeg.

In de eerste plaats mag niet vergeten worden, dat de nakomelingen der Hugenoten eene zeer geringe

---

[1]) Public. s. l. F. p. 38.

[2]) Esquisse p. 407.

minderheid vormen tegenover de macht van het Roomsch-Katholicisme, terwijl in geletterde kringen de wetenschap zeer dikwijls een verbond sloot met een hooghartig ongeloof of met een sceptische onverschilligheid ten opzichte van den godsdienst. Het intellectualisme der ultramontanen [1]) behoeven wij hier niet in 't licht te stellen; dat is voor elk die eenigszins op de hoogte is van de stroomingen des tijds, zonneklaar; het dogma van des Pausen onfeilbaarheid legt daarvan een maar al te duidelijk getuigenis af. — Ook op de kringen dergenen, die zich slechts weinig meer om de Kerk bekommeren, werkt dit intellectualisme na in de opvatting aangaande den godsdienst. Willen de meer ontwikkelde Parijsche Protestanten met deze kringen buiten aanraking blijven, zij zouden dan moeten „uit de wereld gaan."

De zienswijze der liberale Katholieken, die met de meer hooggeplaatste Protestanten, met name te Parijs [2]), op goeden voet staan, zal dus meer dan in andere landen invloed hebben op de protestantsche theologie.

Een tweede factor is de beteekenis der wijsbegeerte. Hier kome slechts terloops het positivisme ter sprake, dat, uitgaande van De Holbach en Comte, de religie welke het bestrijdt, opvat als eene theorie, een dwaling van het ziekelijk verstand. Meer trekt hier de aandacht

[1]) Wij beweren natuurlijk niet, dat aan zekere mystiek geen rechten worden toegekend, maar spreken thans over datgene waardoor men Roomsch-Katholiek Christen is, voorwaarde sine qua non.

[2]) De heer Sabatier is medewerker aan de „Temps."

Victor Cousin († 1867), wiens Eclecticisme of Spiritualisme aan de rede de noodige eer bewijst, zoo zelfs dat zij volgens dit stelsel ons „tot eene adequate kennis der dingen kan brengen." Deze wijsbegeerte, die in wetenschappelijke kringen veel invloed had, laat de religie rusten; zij wil niet vijandig tegen haar optreden, maar beschouwt haar als eene verzameling eerbiedwaardige instellingen, eene grijze traditie, welke beantwoordt aan de behoefte van de massa des volks en die men daarom moet ontzien. De verstandige denker geeft der religie de eer die die haar toekomt en laat zich verder niet over haar uit. — Deze zienswijze was door de meerderheid der staatsbeambten overgenomen en leidde er toe, het schoolonderwijs „neutraal" te verklaren, m. a. w. den godsdienst eene cardinale plaats op alle levensterreinen te ontzeggen. „Men dacht de grootste levensvragen „neutraal" te kunnen oplossen." [1])

Richten wij het oog naar de Protestantsche Kerken, dan moet al dadelijk gewezen worden op den invloed der „liberale" strooming die in de Revue de Strasbourg zijne welsprekende tolken vond in Colani en vooral in Edm. Schérer, wiens intellectualisme hem van de rechterzijde langzamerhand tot de uiterste linkerzijde voortdreef [2]). Anderzijds was de letterlijke inspiratie der H. S. een der lievelingsdenkbeelden van

[1]) Verg. Lobstein. Theol. Lit. Ztg. 1897 S. 197.

[2]) Natuurlijk komen hier ook persoonlijke praedisposities en wetenschappelijke ontwikkeling in het spel. Zie J. F. Astié. Les deux Théologies.

vele mannen van 't „Réveil", dat niet alleen in Fransch-Zwitserland, maar ook in Frankrijk zelf zijnen — overigens in velerlei opzicht gezegenden — invloed deed gelden.

Vestigen wij ten slotte onzen blik op de kerkelijke toestanden, dan treft ons ook hier onder de kleine schare der Protestanten een jammerlijke verdeeldheid. De oorlog van 1870—71 ontnam aan de Kerken hun grootste gebied: ongeveer een derde der Protestanten woonden in Elzas-Lotharingen, terwijl ook de universiteit van Straatsburg voor hen verloren ging. Maar daartegenover stond de onbeperkte vrijheid die de Fransche Gereformeerde Kerk genoot, nu in 1872 eene „generale Synode," voor het eerst met toestemming van den Staat, bijeengeroepen werd. Deze Synode aanvaardde eene „déclaration de foi," opgesteld door Ch. Bois [2]), hoogleeraar te Montauban, waarin o. a. de volstrekte autoriteit der H. Schrift in geloofszaken, en het heil door het geloof in Jezus Christus, wordt erkend.

Deze Synode had te weinig gerekend met den tegenstand der linkerzijde. Men weigerde de „déclaration" te onderteekenen, en na een langdurig en pijnlijk conflict werd in 1877 de verplichting daartoe, niet met zoovele woorden, maar toch inderdaad, opgeheven. Deze verplichting betrof de candidaten tot het predikambt.

De „liberale" partij schijnt niet in staat geweest te zijn, zich af te scheiden en een afzonderlijk kerkelijk

---

[1]) De vader van prof. H. Bois.

verband te vormen, wat trouwens reeds wanneer men let op het geringe aantal gemeenten niet te verwonderen is.

Toen prof. SABATIER in 1873 en weinige jaren later prof. MÉNÉGOZ hoogleeraar werd aan de nieuw geopende theologische faculteit te Parijs, behoorden zij tot de gematigde rechterzijde. Prof. H. BOIS vermeldt ergens een brief van prof. SABATIER van 1868, gericht aan de „Consistoires" van Straatsburg, die hem wilden benoemen tot hoogleeraar in de Gereformeerde dogmatiek. In dezen brief geeft hij inlichtingen omtrent zijn standpunt. Hij behoorde toen — naar hij schreef — niet tot de school „die Jezus Christus zoon van God noemt slechts in denzelfden zin als zij dien naam aan elken Christen toekent, eene school die spreekt van het heil, zonder te gelooven aan eene werkelijke veroordeeling; van verzoening, terwijl zij noch rantsoen, noch verzoening aanneemt, van autoriteit des Bijbels, terwijl ze alleen die van het geweten aanvaardt . . . . . S. neemt het „Zoon Gods" in den zin van eene „filialité unique, surnaturelle, et si vous voulez, métaphysique". . . . . Zonde is voor hem geenszins alleen de negatie van het goede . . . De openbaring is de verlossende en bovennatuurlijke activiteit Gods in de historie. Om deze te kunnen uitleggen, moeten de apostelen verlicht zijn geweest door Gods Geest. „De autoriteit des Bijbels is dan ook — zegt hij — voor mij iets objectiefs." [1]) Beide hoogleeraren hadden aan

[1]) Zie J. PÉDÉZERT. Cinquante ans de souvenirs religieux et ecclésiastiques, p. 408—414.

Duitsche universiteiten gestudeerd. Toen zij den strijd aanbonden tegen het intellectualisme, waren zij gewis diep doordrongen van de behoefte aan eene hoogere eenheid der bestaande theologische richtingen, te meer daar, ook bij eene gewenschte eenheid, hunne krachten zoo klein zouden zijn tegenover de machten van bijgeloof en ongeloof. Hoe deze eenheid te bereiken? Allereerst door de bekrompenheid te bestrijden van zeker orthodoxisme, dat de zaligheid deed afhangen van het al of niet voor-waar-houden van kleinere of grootere leerwaarheden, en dat eindigt in leerheiligheid, al is dit nimmer met zoovele woorden gezegd: het gevaar, dat alle orthodoxie als haar schaduw vergezelt.

Vervolgens, naar men meende, door de rechtmatige grieven der linkerzijde tegemoet te komen; te zorgen dat er verder geene aanleiding zou bestaan tot de beschuldiging, dat het „geloof" de wetenschap, ook in hare rechtmatig verkregen resultaten, hoogmoedig veracht; met die wetenschap te rekenen, en de substantie van het Evangelie te gieten in een vorm, geschikt voor onzen tijd. Hier deed zich de invloed gelden van den beroemden A. VINET [1]), wiens geestesarbeid in zijn geheel niet zonder recht aldus is gekenschetst: dat hij den tijdgeest met het Evangelie wilde verzoenen. Niet: het Evangelie met den tijdgeest. Want daarvoor was VINET te ernstig en te vroom Christen. Het was zeker

[1]) Het Tijdschrift de „Revue chrétienne" bewoog zich langen tijd in den geest van VINET; — tegenwoordig kan het als orgaan der Symbolo-Fideïsten in de eerste plaats worden beschouwd.

geheel in zijnen geest, wanneer men meende, te moeten trachten dit ideaal te bereiken, door den kring zoo ruim mogelijk te trekken, niemand af te schrikken, niemand te verwijderen uit de Christelijke gemeenschap, maar integendeel lieden, die uit misverstand der Kerk den rug hadden toegekeerd, te trekken en te winnen. Doch evenmin mocht men vergeten, waakzaam te zijn tegen oppervlakkigheid, en de religie te zoeken niet in het intellect, maar in de diepten van het menschelijk gemoed. Een Christendom, dieper opgevat dan ooit, breeder uitgezet dan immer, barmhartig voor dwalenden als zijn Stichter barmhartig was — welk een schoon ideaal!

Wie iets gevoelde van den ernst der vraagstukken van onzen tijd; wie het edele streven der hoogleeraren van de Parijsche faculteit eenigszins doorgrondt, hij zal, bij alle dwaling die hun pogen aankleeft, zijne sympathie hun niet kunnen ontzeggen.

De aanspraken der wetenschap; de rechten van den „innerlijken godsdienst" — die beide zijn genoegzaam geëerd.

Maar is genoeg aan de groote waarheid gedacht: het Evangelie οὐ κατ' ἄνθρωπον? [1]) Heeft men genoeg rekening gehouden met het bewustzijn van het Christelijke geloofsleven? Was de methode altijd juist, welke men volgde? Kwam men tot het gewenschte resultaat?

Niet gaarne zouden wij op deze vragen toestemmend antwoorden. Helaas! de mensch dwaalt maar al

---

[1]) Gal. 1 : 11.

te dikwijls, ook bij edel bedoelen. Maar met des te meer nadruk mag men bij de behandeling van dergelijke problemen, die het hart van het Christendom raken, nauwgezette studie en logischen gedachtengang eischen. Zoo licht toch slaat de waarheid, die men wil verdedigen, om in eene eenzijdigheid.

„Alleen op 't gebied van *psychologie* en *historie* kan het Symbolo-Fideïsme bestreden worden. Men zou moeten aantoonen, dat onze historische kennis dwaalt, en onze kennis van onszelf." Zoo ongeveer luidde de oproeping van zekeren jeugdigen theoloog [2]). Welnu, laat ons zijne uitnoodiging aannemen en waar wij meenen aan de stichters van het Symbolo-Fideïsme in hunne persoonlijkheid de eere te hebben gegeven die hun toekomt, in de eerste plaats den *psychologischen grondslag* onderzoeken waarop het stelsel berust, vervolgens letten op het *Godsbegrip* van het Symbolo-Fideïsme, om ten slotte het oog te vestigen op de strekking van het Symbolo-Fideïsme ten opzichte van het *Christelijk geloofsleven*.

Vooral in het laatste Hoofdstuk zullen ook vraagstukken der *historie* op den voorgrond treden.

---

[1]) Rev. Chrét. '98 I p. 22—27.

HOOFDSTUK I.

DE PSYCHOLOGISCHE GRONDSLAG VAN HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

„Het Evangelie ligt verborgen in den grond van elke consciëntie," heeft de beroemde VINET op zijne wijze TERTULLIANUS nagezegd.

In dit woord ligt eene waarheid, welke niet genoeg herhaald kan worden; alleen — moet men het goed „vertalen" [1].

Inderdaad, wanneer niet het Evangelie der genade, ofschoon geenszins naar den mensch, — beantwoordde aan de diepste behoeften van den zondaar, welk een geheel ander getuigenis zouden dan de Kerkhistorie en de Zendingsgeschiedenis van 19 eeuwen afleggen!

Uitingen als deze moeten echter beschouwd worden in het licht van VINET's groote persoonlijkheid. Anders gaat het daarmede als met een schilderstuk van een beroemden meester, dat schoon genoeg is, maar waarop verkeerd licht valt. En niet het minst bij VINET doet zich een dergelijke moeilijkheid voor; immers de ware lichtval is hier meestal niet gemakkelijk te vinden!

[1] „Il faut qu'on me traduise," zegt VINET ergens — niet ten onrechte.

Vergissen wij ons, of treffen wij in den kring der Symbolo-fideïsten meer dan eens eene gedachte van VINET aan — in valsch licht?

Zoo was het voorzeker in bovenstaande uitspraak VINET's bedoeling niet, alsof de kiem van het Evangelie op zekeren trap van ontwikkeling zich zonder meer in het menschenhart zou ontplooien. Daarvoor had hij een te diepe opvatting van het feit der zonde. Integendeel, hij meende dat in den mensch, op den bodem zijns harten, aanwezig is een potentieel Christendom, dat actueel worden kan, zoodra de prediking van het Evangelie tot den zondaar komt.

Het woord van VINET is een dier gezegden, die de richting aangeven welke het Symbolo-Fideïsme uit wilde, een uitgangspunt van de reactie tegen het intellectualisme.

Merkwaardig is, dat ook bij prof. SABATIER de innerlijke religie, het innerlijke Christendom, zoozeer wordt geëerd.... En toch, velen meenden, dat hier iets, ja veel ontbrak.

Waar schuilt de eenzijdigheid in dit stelsel? Vergis ik mij niet, dan ligt de groote fout in den psychologischen grondslag. VINET gebruikt meermalen het woord „conscience" en bedoelt daarmee niet alleen „bewustzijn", ook niet alleen „gevoelen", maar zeer dikwijls eene samenvatting van die beide, het zedelijk bewustzijn, of om met de taal des Bijbels te spreken, het hart. Met die uitdrukking wordt bedoeld het centrum in den mensch, waar denken, gevoelen, willen samentreffen. Raakt iets het hart (καρδία), dan blijft noch het

gevoel onaangetast, noch de wil onveranderd, noch het verstand onaangeroerd.

De geschiedenis der godsdiensten in 't algemeen, en die van het Christendom in 't bijzonder leeren ons, dat de religie zóózeer eene levensvraag is voor den mensch, dat zij altijd zijn gansche persoonlijkheid in beslag neemt; dat zij eene plaats vraagt in zijne „consciëntie", invloed heeft op zijn hart, inwerkt op zijn denken, zijn gevoelen, zijn willen.

Nu is het, op elk gebied, even verkeerd en gevaarlijk, om de verscheidenheid prijs te geven voor de eenheid, als om de eenheid te verwaarloozen voor de verscheidenheid. In het algemeen mag het laatste — zeker niet het minste euvel van de twee genoemde — als een algemeen kenmerk van onzen tijdgeest worden aangemerkt. Hierop mag vooral bij de theologie wel het oog worden gevestigd.

Heeft het Symbolo-Fideïsme in zijne ontwikkeling met deze cardinale questie rekening gehouden? Wij meenen van neen.

Terecht heeft prof. G. H. Lamers [1]), sprekende over de religie, het volgende opgemerkt: „De lokalisatie-theorie op psychologisch gebied moge al elders zonder gevaar kunnen worden gehuldigd, hier, waar het God geldt, is het uiterst bedenkelijk, aan eenen of anderen

[1]) De Leer van het Geloofsleven in N. Bijdragen '79 p. 258. Vergelijk Wetenschap v. d. Godsdienst, II, blz. 329, 330: (Men wachte zich) „voor iedere miskenning van den mensch als eenheid in zijn Godsdienstig-zedelijk wezen". Verder blz. 396—412 e. a. p.

bepaalden kring van onze psychische werkzaamheid uitsluitend te denken."

Het geheele optreden van het Symbolo-Fideïsme is m. i. de welsprekende bevestiging dier gedachte, ter waarschuwing voor ieder, die zich op een zóó moeilijk te betreden gebied gaat wagen.

Doch laat ons dieper in de zaak doordringen en bezien wij van uit dit oogpunt de theorie van het godsdienstig kennen, welke prof. SABATIER voor de ware houdt.

Niet zonder zekere huivering betreden wij een gebied, waar nog zoo weinig is „uitgemaakt," waar bekwame mannen hunne onkunde belijden, waar de geleerde een gevoel over zich voelt komen als de bergbestijger, die in de Alpenwereld een hoogte beklimt wier top nog nimmer werd bereikt, en waar gapende kloven telkens den tocht bezwaarlijk maken.

En dit te meer, omdat de voetstappen van prof. SABATIER op dit bergpad zeer moeilijk zijn na te speuren. Intusschen is hij niet de eerste, die de noodzakelijkheid eener „theorie van het godsdienstig erkennen" gevoeld heeft. Hij staat hier onder den invloed van RITSCHL, wien BIEDERMANN en LIPSIUS op verschillende wijze gevolgd zijn. Een grondige kennis hunner werken, met name van die van LIPSIUS [1]) ware in het Symbolisme zeker niet misplaatst geweest.

Wij gaan uit van de Kantiaansche theorie van het

[1]) Zie o. a.: Philosophie und Religion, Neue Beiträge zur wissenschaftl. Grundlegung der Dogmatik von R. A. LIPSIUS, 1885.

kennen. S. zegt, dat er tweeërlei soort van geesten voorkomen, namelijk die welke den doop van KANT's kritiek hebben ondergaan en die, bij welke dit niet het geval is. De heer GODET b.v. is „nog Platonicus." — Zonder twijfel liggen er verschillende systemen tusschen PLATO en KANT. Zoo schijnt het mij vreemd toe, als het kenmerkende van KANT te noemen dat hij ons kenvermogen tot voorwerp zijner wijsgeerige studiën heeft gemaakt. Dit immers heeft JOHN LOCKE ook reeds gedaan. Ook zonder den roem, hier de eerste te zijn, kan de wijsgeer van Koningsbergen zijne plaats met eere innemen.

Begrijpelijker is de bewering, dat de geesten die niet met KANT rekenen, „dogmatici of sceptici" zijn.

Het blijft intusschen de vraag, of er dan onder de geesten, die wèl met KANT rekenen, geen sceptici voorkomen. Volgens S. laat het „Ding an sich" de deur open voor „wetenschappelijk scepticisme." En wat de dogmatici betreft, men kan èn Kantiaan èn dogmaticus zijn. Hoe dit zij, blijkbaar denkt S. hier aan de „Kritik der reinen Vernunft," waarin eens voor altijd wordt aangetoond, hoe het zuivere denken alleen niet in staat is om tot God op te klimmen. Zonderling, hoe volgens KANT de religie mogelijk blijft, daarvan maakt S. bijna met geen woord melding [1]). Is dan het „du sollst" niet meer eene bespreking waard? Maar er is meer. Kan het zuivere denken niet tot God opklimmen, daarmede is nog niet gezegd, dat God zich niet kan openbaren,

[1]) Verg. echter beneden.

niet kan afdalen tot den denkenden mensch. KANT is nimmer de eerste autoriteit geweest voor den Christen-theoloog, die aan openbaring gelooft.

Maar de voetstappen op ons bergpad nemen eene andere richting.

Al dadelijk stellen wij hier vast, dat S. daar hij KANT volgt, wil spreken van een formeel kennen; dat hij dus antwoord wil geven op de vraag: hoe kennen wij? Het Duitsche „Erkenntnisztheorie" drukt dit veel duidelijker uit dan het Fransche „théorie de la connaissance."

Hoe kennen wij? — S. antwoordt: wij kennen de werkelijkheid niet geheel, zooals zij is: „al het werkelijke kunnen wij niet begrijpen." In denzelfden zin spreekt KANT nu en dan van het „Ding an sich." Zoo is de kleur van eene roos de verschijning, welke die roos heeft voor onze zintuigen, zonder dat de roos „an sich" kleur heeft, omdat iemand deze kleur anders kan waarnemen, indien de gesteldheid zijner zintuigen dit medebrengt [1]).

Wij gaan hierop niet dieper in, maar constateeren alleen tot onze verbazing, dat volgens S. het „Ding an sich" een „Unding" is, terwijl wij daarna zonder meer vernemen, dat God is „la chose en soi," en dat de symbolen niet bij machte zijn om ons van God „en soi" eene voorstelling te geven [2]).

---

[1]) Kritik der reinen Vern. S. 38, 39.

[2]) Hetzelfde heeft men opgemerkt bij RITSCHL, die ook van het „Ding an sich" niet weten wil, cf. echter Rechtf. u. Vers. III 220 (J. BOVON, Dogmatique chrét. p. 79).

Een ding om zonder meer daarover te „causeeren" is het „Ding an sich" zeker niet. Hetzij men het al of niet eens is met LIPSIUS [2]), die zegt dat bij KANT het „Ding an sich" eenvoudig beteekent: „der ganz unbestimmte Gedanke eines etwas überhaupt, dasz mir erscheint," — men zal toch toegeven, dat deze manier om KANT zonder nadere verklaring in het ongelijk te stellen, om daarna weer te doen alsof men niets beweerd heeft, volstrekt geen aanbeveling verdient.

Wij gaan verder. Met KANT onderscheidt S. vorm en materie der kennis, noemt het beginsel der causaliteit als het beginsel der wetenschap, en zegt dan: „de wetenschap bestaat eigenlijk in niets anders dan in de keten van oorzaak en gevolg tusschen de zaken onderling."

Hier wijkt prof. S. weer van KANT af. In zijn hoofdwerk stelt deze laatste namelijk de drie vragen: hoe is zuivere wiskunde mogelijk? hoe is zuivere natuurwetenschap mogelijk? hoe is metaphysica in 't algemeen mogelijk? Het antwoord op de tweede vraag luidt aldus: zuivere natuurwetenschap is mogelijk krachtens de kategorie der causaliteit. S. breidt dit op alle mogelijke wetenschap uit, zonder zich in deze afwijking van KANT te rechtvaardigen. Maar de historie, die hij zelf later noemt, let op den grond der ververschijnselen, naast de oorzaak.

Past men hier alleen de wet der causaliteit toe —

---

[1]) t. a. p. S. 15.

op de wijze zooals S. dat wil — dan verdwijnt het individu achter zijne daden, dan wordt de persoonlijkheid, waarvan S. zelf het „mysterie" allerminst ontkent, als een levenloos ding ingeschakeld tusschen andere levenlooze dingen. [1])

Hier is merkbaar hetgeen G. Frommel noemt: „évolutionnisme religieux." De mensch, als verantwoordelijk redelijk wezen, mag niet zonder meer in de keten der verschijnselen worden ingelascht.

De benaming „keten" schijnt mij ook minder juist. De wisselwerking, die in de natuur en overal zulk een ontzaglijke plaats inneemt, wordt bij een dergelijk beschouwen van den band der verschijnselen veronachtzaamd.

Wat bij de natuurwetenschappen vereischte is, kan bij andere wetenschappen ongerijmd en afkeurenswaardig zijn. Meer bedenkelijk is, dat als het laatste woord van alle wetenschap het determinisme geldt. Het mag naief heeten, hoe zonder eenige nadere verklaring een dergelijk woord kan worden neergeschreven, alsof men zeker is dat allen met zulk eene „waarheid" wel zullen instemmen!

Het determinisme, een wijsgeerig denkbeeld dat gevoegd wordt bij zekere natuurbeschouwing, kan zeker niet als laatste woord der wetenschap gelden, tenzij alle feiten bekend zijn. Is de wetenschap zóóver, dan kan daarover altijd nog opnieuw discussie gevoerd

[1]) De metaphysica schijnt bij S. niet tot de wetenschap te behooren. Althans, dat zou men uit deze plaats kunnen opmaken.

worden! Immers, in het eindelooze verder kan — om nu eens met prof. SABATIER te spreken — de keten worden verlengd.

Maar welk eene verwarring heerscht hier van empirie en wijsgeerige beschouwing!

Verlamt de wetenschap, volgens S., het individu, daartegenover staat het „ik", dat de keten der wetenschap breekt. S. wil hier niet spreken over het probleem der vrijheid. Maar — dan moet hij ook het vraagstuk van het ontstaan van den godsdienst niet behandelen. Inderdaad bespreekt hij dat probleem der vrijheid dan ook wel degelijk. Dezelfde mensch, die het determinisme der wetenschap aanvaardt, is ook de mensch, die wil, en die kiest tusschen zijne motieven, d. w. z. — die zich zedelijk vrij gevoelt. De zedelijke handeling gaat in tegen de wetenschap, en omgekeerd. Het vraagstuk der vrijheid treedt bij S. feitelijk zóó op den voorgrond, dat in zijne theorie het ontstaan van den godsdienst in nauw verband staat met zeker pessimisme, dat het gevolg is van deze voorstelling: de mensch ziet zich gedetermineerd, en wil het niet zijn.

Bij het gevoel dezer schrikkelijke tegenstrijdigheid doet de geest een „effort" en — plotseling is het bewustzijn van een souverein Wezen in de ziel aanwezig. Die synthese wordt volgens S. reeds door den wilde gezocht, met meer of minder bewustheid, naar de mate van zijn intellectueelen ontwikkelingstrap, wanneer hij in 't gezicht van natuurtooneelen, die hem met den dood bedreigen, de hulp zijner „goden" inroept.

Wij staan hier bij eene poging tot verklaring van het feit der religie. De resultaten van de verstandsfunctie komen in strijd met de gewenschte resultaten der wilswerking.

De vragen stapelen zich hier op. Is de eenheid in 't oog gehouden van de menschelijke persoonlijkheid? Is inderdaad de nuchtere mensch — om van den wilde niet te spreken — zich bewust, dat zijn verstand in strijd is met zijnen wil?

En verder — heeft de wilde geen andere middelen om zich tegen de dreigende natuur te beschutten? Heeft de aarde niet hare holen tegen de koude, hare hooge plaatsen tegen den watervloed? Kan veiligheid niet hetzelfde bewerken wat Prof. SABATIER hem bij zijne goden laat zoeken? Is het bewustzijn van een „souverein Wezen" bij den wilde aanwezig?

En er is meer. Is de beschutting, de beveiliging tegen het natuurlijke kwaad op zichzelf een zedelijke daad? Mag hier S. zijne theorie op ééne lijn stellen met de tegenstrijdigheid tusschen „het practische en het theoretische denken?" [1]) Bedoelt KANT met zijn „du sollst" alleen: gij zult willen, en uw leven bewaren? Of is bij KANT sprake van een zedewet, die rust op de onderscheiding van goed en slecht?

Inderdaad, om aan dat altijddurend conflict tusschen verstand en wil, dat S. reeds bij den wilde veronderstelt, te gelooven, moet men nog meer goed vertrouwen

---

[1]) Zie Esq. p. 364.

— in dit geval pessimistisch vertrouwen! — hebben, dan wanneer men zonder meer de voorstelling aanvaardt van een oorspronkelijken ideaal-toestand, door een droeven zondeval verstoord.

Overigens is dergelijke theorie reeds zeer vaak gehuldigd. Prof. TIELE bespreekt de meeningen omtrent dit vraagstuk en wijst terecht op meer dan één bezwaar, dat zich bij deze verklaring [1]) voordoet, o. a. samenkoppeling van religieuze en wijsgeerige behoefte; de abstracte vorm waarin zij gekleed is; verder geeft zij eerder een verklaring van godsdienstige voorstellingen dan van de religie zelf; terwijl het verlangen naar harmonie ook door het zien van harmonie in de natuur zou kunnen worden bevredigd. Een groot bezwaar, dat de geheele voorstelling van prof. S. in 't bijzonder geldt, is de gevolgtrekking, daaruit door FEUERBACH gemaakt: de godsdienst eene illusie. Hierop komen wij nog nader terug.

Inderdaad verraadt de beschouwing van het optreden der religie, welke door S. wordt aangeprezen, den mensch, met name den meer ontwikkelde, der negentiende eeuw. Elders wijst S. dan ook op het conflict tusschen wetenschap en religie, dat ontmoedigend op de studeerende jongelingschap werkt; [2]) en beschouwt hij deze

---

[1]) Dergelijke meening ook bij LIPSIUS, v. HARTMANN, O. PFLEIDERER, eerste periode, ZELLER, en ten onzent prof. HOEKSTRA, en prof. TIELE vroeger. Zie: Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, Gifford Lect. 1899.

[2]) Esq., zie Préface; ook: La religion et la culture moderne. (Lezing te Stockholm gehouden.)

„sombere tegenstrijdigheid" als een kenmerk van onzen tijd in 't algemeen.

Hoe dit zij, men mag zich wel verscheidene malen bedenken, voordat men een pessimisme, dat thans aan de orde van den dag is, gaat gebruiken als middel om het ontstaan van den godsdienst in 't algemeen te verklaren!

Volgen wij verder de voetstappen door prof. SABATIER op dit moeilijke terrein gezet, dan stooten wij op zijne onderscheiding tusschen objectieve en subjectieve kennis. „De physische wetenschappen werken met eene objectieve kennis, d. w. z. eene kennis van hetgeen in de buitenwereld is, onafhankelijk van de handeling of de neiging van het subject. De zedelijke wetenschappen daarentegen beschikken over subjectieve kennis, waarbij er „identiteit" is tusschen het subject en object; waarbij de regels van de spontane activiteit van het ik onlosmakelijk met dat ik verbonden zijn [1])."

Wij zullen hier niet de opmerkingen van prof. BERTHOUD herhalen.

Zonderling is, dat prof. S. wèl scheiding maakt tusschen de kennis van de wetten der natuur, en anderzijds kennis van goed en slecht, schoon en leelijk, maar niet onderscheidt: tusschen kennis van personen en kennis van dingen; en dat hij aesthetische waarde

[1]) Hier is zeer zwakke „Anklang" aan VINET, L'éducation, la famille et la société, p. 468, waar V. zegt, dat God gemeenschap oefent niet met de maatschappij, maar met den individu; „valt het individu weg, dan vindt God, wanneer ik het zoo zeggen mag, niemand, tot wien Hij zich wenden kan".

in één adem noemt met ethische waarde. Weer hetzelfde! Op de functiën der persoonlijkheid is genoegzaam gelet, maar de menschelijke individualiteit als krachts-centrum wordt niet genoemd.

Het is alsof Prof. S. worstelt met de taal om uit te drukken wat hij gevoelt, maar met dat al blijven de uitdrukkingen tamelijk vaag, te oordeelen naar de verschillende bezwaren tegen zijne voorstelling ook ten dezen ingebracht.

Tot nog toe was in de theorie gesproken over den vorm van het kennen; [1]) hier wordt eensklaps over de materie der kennis gesproken, welke al dan niet samenhangt met „de regels der activiteit van het ik;" die met dat ik al of niet ident is.

Maar kennis eener materie, ident met het subject, komt neer op zelfkennis en blijkbaar bedoelt S. wat anders. Meent S., dat godsdienstige kennis onlosmakelijk samenhangt met wetten of regels, waaraan het ik gehoorzaamt? Doch om wetten der natuur te kunnen constateeren, moeten wij eveneens uitgaan van regels in het ik, b.v. van de idee der causaliteit. Hierop heeft ook Prof. Berthoud willen wijzen; wij behoeven daarop niet dieper in te gaan [2]).

Maar prof. Sabatier zal zeggen: dat bedoel ik niet. Want in de uitwerking der stelling spreekt hij weer over den vorm der kennis, immers hij wijst op de

---

[1]) Zie boven blz. 141.

[2]) Berthoud t. a. p. p. 116, ss.

subjectiviteit zoowel van ons aesthetisch als van ons zedelijk oordeel.

Het schijnt wel, alsof S. er hier op wijzen wil, dat bij aesthetisch kennen het gevoel, bij zedelijk kennen de wil, bij beide dus meer dan het intellect te pas komt. En inderdaad, hier ligt een onderscheid. Het is bv. duidelijk, dat bij de stelling: $2 \times 2 = 4$, noch gevoel, noch wil iets heeft in te brengen. Al verhieven gevoel en wil zich ook daartegen, 2×2 zou 4 blijven. Anders is het op zedelijk (en aesthetisch) gebied. Een ding noemt men goed (schoon) of slecht (leelijk), in zooverre het zedelijk (aesthetisch) waardeeringsvermogen aan het woord is. De waardeering vervalt hier met het subject.

Er is echter nog een gansch ander kennen mogelijk, namelijk het kennen niet van dingen maar van personen. Bij het kennen van een persoon komen alle faculteiten van den mensch in aanmerking. Hier gaat dan ook niet meer op, wat S. van het zedelijk oordeel zegt. Want alle waardeering vervalt hier niet met het subject.

Wanneer ik iemand ken, zal ik hem b. v. oprecht noemen. Neem nu eens het subject, het ik weg, dan is de man voor mij niet oprecht meer; bovendien kan ik, ook wanneer ik niet van het tooneel verdwijn, mij vergist hebben. Maar — onafhankelijk van mijn kennen of zelfs van mijn zijn blijft de persoon, dien ik kende, voortbestaan. Was hij oprecht, dan zal hij dat blijven, al was er niemand, die het kon waarnemen. Een persoon is an sich goed of slecht, en al

voerde hij een bestaan, eenzaam als ROBINSON CRUSOË, toch zou hij zijn zedelijke eigenschappen in zich blijven omdragen.

De waarheid, die schuilt achter de duistere onderscheiding van subjectief en objectief is dus deze, dat niet alleen het verstand, maar de geheele persoonlijkheid van het subject bij alle moreele kennis vereischt wordt [1]), daarentegen bij de exacte wetenschappen alleen het intellect. Bij moreele kennis is het object van dien aard, dat een actief optreden van het gansche ik wordt gevraagd. Persoonlijk is hier het ware woord, niet subjectief. Ware hier op de eenheid van den individu gelet, dan waren veel vaagheid, onduidelijkheid en onjuiste voorstellingen voorkomen.

Hoe verder wij gaan, des te meer geraken wij verward als in de draden van een web; wonderlijke cirkelgangen loopen als in een doolhof tegen elkander in.

S. glijdt van „connaissance" over op „science", d. w. z. hij stelt de religieuze kennis als subjectief tegenover de kennis der natuur — en een oogenblik later verdedigt hij de objectiviteit der natuurwetenschappen. Afgezien nu daarvan, dat de menschelijke wil zich doet gelden bij menige hypothese, op dit gebied ten beste gegeven, — zien wij ons plotseling

[1]) Over het aesthetisch oordeel kan men eene verschillende zienswijze zijn toegedaan. M. i. behooren het aesthetisch en het zedelijk gevoel ten allen tijde in onlosmakelijk verband met elkander te staan. Ook het aesthetisch gevoel mag niet van den mensch als éénheid worden losgemaakt.

verplaatst op het terrein der wetenschap; wat den Duitschen vertaler der „Théorie" aanleiding gaf om het artikel over te zetten: Theologische Erkenntnisz-theorie.

Of erkent S. in 't dagelijksch leven alleen religieuze kennis en wetenschappelijke kennis? Niet alleen in ongeletterde kringen zou het er droevig uitzien, indien dit zoo ware. Gelukkig, dat de hemel blauw, de velden groen, de bloemen welriekend, de vrienden sympathiek, de menschen — sommigen althans — karakteristiek blijven, zonder dat wij daarvoor eerst eene wetenschappelijke Encyclopedie behoeven te raadplegen! Helaas, nog in de hooge Alpenwereld der psychologie riekt het naar — de studeerlamp.

Deze klacht zou hier ongegrond zijn, wanneer S. ons thans op het terrein der theologische kennis wilde voeren. Maar neen. Een oogenblik later staren wij weer in de diepten van het religieuze gemoed en vernemen niet zonder siddering, dat God zich alleen openbaart in de vroomheid. Wee den Gode vijandigen mensch! Wee den tollenaar! Wee elken zondaar! Geen liefdemacht buiten hem, die hem vermag terecht te brengen. Geen geopende vaderarmen, „als hij nog verre was."

„Maar", hooren wij prof. SABATIER weder zeggen, „zoo bedoel ik het niet. Ik erken in den allereersten stap die een mensch naar God heen doet, reeds vroomheid. Ik bedoel alleen, dat elk beginsel van religieuze kennis onmogelijk is zonder een beginsel van gemeenschap met God".

Is dit het geval, dan komt de oude waarheid weer op den voorgrond: de zedelijke persoonlijkheid van den mensch is in deze kennis betrokken. Verwachtten wij bij de verklaring van het ontstaan van den godsdienst een wijzen op de harmonie van het al, die den kinderlijken „wilde" gevolgtrekkingen deed maken krachtens zijn causaliteitsidee; hier zouden wij bij Prof. SABATIER, den afstammeling der Hugenoten, den discipel van KANT, in de eerste plaats een tegenstelling verwachten: de tegenstelling van den Heilige en den zondaar, van de zedewet en het „radicale Böse." Nu sleept het dogma der wedergeboorte, aan hetwelk S. eene blijvende waarheid toekent, in zijn stelsel achteraan [1]).

Vreemd is m. i. ook het gebruik van 't woord „piété," om een actieven toestand des menschen aan te duiden. Spreekt men van de openbaring Gods in de vroomheid, dan zou het schijnen, alsof hier de mensch receptief optreedt, maar dit wil S. niet, want de religieuze activiteit des menschen draagt volgens hem de openbaring Gods in zich. Neemt men hier de identiteit van beiden, activiteit van den mensch en openbaring Gods in dezelfde handeling aan [2]) — dan moet de vraag rijzen: heeft FEUERBACH geen recht,

[1]) Eigenaardig is, dat alleen de dogmen die bewustzijnstoestanden uitdrukken, bij S. kunnen blijven bestaan (zie bladz. 22). De eenzijdigheid van SCHLEIERMACHER's gevoelen ten dezen komt hier duidelijk uit.

[2]) Hiertoe zou recht geven de uitdrukking „l'identité du sujet et de l'objet".

wanneer hij het verschijnsel van den godsdienst verklaart uit zeker egoïsme van den mensch, waarbij deze zich krachtens zijne verbeelding buiten zichzelven plaatst, om zijn wezen te bewonderen (diastole en systole)? Het is terecht opgemerkt [1]), dat eene bekendheid met FEUERBACH's stelsel of met het door A. LANGE geschrevene [2]) in het „Symbolisme" zeer op zijne plaats zoude zijn geweest.

Bovendien is het begrip „vroomheid" in dit stelsel zóó mysterieus, zoo weinig bepaald, dat wij ons hier geheel in den nevel bevinden.

Zoo noodzakelijk en prijzenswaardig het is, om te wijzen op de persoonlijke levensgemeenschap met God, op de „religion intérieure," waarvan ook reeds MAINE DE BIRAN (in zijne laatste periode) getuigde [3]) — zoo naief en zonderling is het uit te roepen: neemt het „ik" weg, en het voorwerp, de materie der kennis, is eveneens weggenomen. Bestaat dan die materie niet meer? Dàt zal prof. SABATIER wel niet willen beweren. S. zal dus meenen: bij het „wegnemen van het subject" wordt de materie onkenbaar. Het „Ding an sich" is hier voor den hoogleeraar geen „Unding!" Doch hierop wensch ik terug te komen bij het bespreken van het Godsbegrip.

Wij hebben hier te doen met eene poging om alle

[1]) Theol. Lit. Ztg. 1897, S. 197.

[2]) Geschichte des Materialismus.

[3]) Van dezen wijsgeer treffen wij ook sporen aan bij de theorie omtrent het ontstaan v. d. godsdienst: de „salto vitale" heeft overeenkomst met de „effort" van dezen wijsgeer.

metaphysica uit te sluiten — eene poging die echter onmogelijk het gewenschte gevolg kon hebben. De „vroomheid" toch is niet alleen actief maar ook receptief — en de receptiviteit wordt hier miskend.

Op eene andere plaats — enkele bladzijden verder — zou men tot een andere meening komen. Daar is sprake van de religieuze kennis als „la théorie de la vie réceptive du moi." Deze plaats is echter te duister om hier licht te kunnen verspreiden. De vraag rijst: waardoor is het ik dan receptief?

Dezelfde bedoeling om de metaphysica uit te sluiten, vinden wij bij S. ook op de volgende bladzijden. Hij spreekt namelijk als zijne meening uit, dat de kennis, welke een speculatief wijsgeer van Gods wezen meent te hebben, geen godsdienstige kennis mag genoemd worden, evenmin als de kennis, die iemand heeft van de hemelvaart van Christus of van de wonderen, welke Hij deed.

Nu is de vraag: in welken zin is dit bedoeld? Zonder twijfel is dit laatste toch wel religieuze kennis in dien zin, dat het object dier kennis religieuze beteekenis heeft? Wanneer dit wordt toegestemd, mag het dan geoorloofd heeten, dat S. eenvoudig zonder meer het attribuut „religieus" aan dergelijke kennis ontzegt? Hiermede wordt het gewone spraakgebruik willekeurig verlaten.

Immers tot welke kategorie behoort b.v. de Bijbelkennis van een leek? Is dat wetenschappelijke kennis? Natuurkennis? Profane kennis?

Prof. Bois zou zeggen: Mystère! Hier heerscht groote spraakverwarring, maar wij gaan daarop dan ook niet verder in. Nog twee uitingen moeten hier genoemd worden. De eene is deze: Gods werkzaamheid noemt S. religieus [1]. De andere luidt als volgt: „La rectitude de la théologie importe moins en religion que la chaleur de la piété [2]. Ook bij den godsdienst, objectief beschouwd?

Jammerlijk is ook hier de verwarring. Religieuze kennis (formeel), religieuze kennis (materieel) en theologische kennis liggen door elkander en over elkander heen.

Bespreekt men het eerste, dan dient over het kenmerkende van het godsdienstig kennen te worden gehandeld. Wat onderscheidt die kennis bv. van aesthetische kennis of van natuurkennis? Kan men hier wel van kennis spreken, of moet men zich tot het begrip „gevoelsaandoening" beperken?

Wordt over het tweede gehandeld, dan moet de vraag beantwoord worden: wat kent de godsdienstige mensch eigenlijk? Is het geen phantasma, dat hij zichzelven gesteld heeft? Moet hier van iets of van iemand gesproken worden?

Heeft men het over theologische kennis, dan is de vraag: hoe moet de theologie de gegeven godsdienstige kennis rangschikken; en: hoe staat de materie dier wetenschap tot die van de andere weten-

[1]) Esquisse p. 382.

[2]) t. a. p. p. 383.

schappen? — De Duitsche vertaler van de „Théorie" heeft zeker met het oog op het onderdeel, waarin de dogmen breedelijk worden besproken, vertaald: Theologische Erkenntnisztheorie. Maar bedoelde S. dit, dan mocht hij „religieuze kennis" (zonder meer) niet tegenover „wetenschap" plaatsen.

Niemand zal ons verwijten, wanneer wij bezwaar maken tegen het hoogst onwijsgeerige standpunt, dat een geleerde als prof. SABATIER nu en dan inneemt. Van een geest, die zich in menig opzicht buitengewoon onderscheidde, mocht op zóó belangrijk gebied — het zij met alle bescheidenheid gezegd! — meer duidelijkheid, meer logische gedachtengang, verwacht worden.

Met dat al zal niemand ontkennen, dat men metaphysica en persoonlijke religie niet mag vereenzelvigen. Trouwens, reeds de school van RITSCHL heeft — met meer dan voldoenden nadruk — daarop gewezen.

De waarheid welke overigens in het gezegde omtrent de subjectiviteit ligt opgesloten, is deze, dat de religie persoonlijk is, wat haar subject betreft, en dat zij persoonlijke levensmededeeling van Gods zijde onderstelt.

Thans nemen wij nader in oogenschouw wat prof. SABATIER zegt aangaande de teleologie van het godsdienstig kennen. De religieuze kennis is teleologisch „dans son procédé." S. wenscht hier dus te spreken over het erkennen, formeel. De godsdienstige mensch — daargelaten nu wat de inhoud, de materie is van zijn kennen — vraagt altijd „waartoe."

Op gevaar af van den lezer te vermoeien, moeten wij even de voetsporen van prof. S. op een zijweg volgen, die bij een afgrond uitkomt.

„De zedelijke kennis is niets anders dan de theorie van het bewuste leven des geestes." Inderdaad, het staat er. Is kennis eene theorie? Is bewust hetzelfde als: zedelijk? — Waarschijnlijk zal hier eene fout schuilen. Prof. SABATIER heeft gesproken over het onderscheid tusschen de „sciences morales" en de „sciences physiques." Hij komt nu op de eerste terug, maar wisselt daarbij „science" om met „connaissance." Lezen wij science, wat wellicht bedoeld zal zijn, dan zien we voor ons eene definitie van het begrip „psychologie." Maar kan men alle zedelijke wetenschappen onder het begrip van psychologie rangschikken? Dit kan betwist worden. Immers de historie rekent met meer factoren dan die, welke de psychologie aan de hand doet, terwijl de theologie — en daarop komt het hier aan — niet zoozeer met den „geest," maar met de ziel, met den ganschen zedelijken persoon des menschen rekent. En niet met den persoon des menschen alleen! Het voornaamste ontbreekt. Geen godsdienst, maar ook geen theologie zonder God!

Op de bezwaren, terecht door prof. BOIS tegen S. ingebracht, komen wij hier niet terug. Genoeg, bij veel waars, door S. ook hier gezegd, mag niet worden vergeten, dat de godsdienstige mensch geenszins alleen vraagt: w a a r t o e, maar ook belijdt: d a t God voor ons is die Hij is. Om dit duidelijker uit te drukken, de religieuze mensch zal niet alleen vragen: W a a r t o e heeft God

de wereld geschapen? waartoe heeft Hij Christns gezonden? maar hij zal ook belijden: God heeft de wereld geschapen, Hij heeft Christus gezonden. Achter elke waardebepaling ligt een zijnsbepaling. Terecht verbindt prof. Berthoud dan ook (zie blz. 76) teleologie en metaphysica. Wat God voor ons is, dat moet Hij ook waarachtig zijn. Is het religieuze kennen niet alleen teleologisch, anderzijds is niet alle teleologie religieus, ook niet „met 't oog op 't heelal." Ook een atheïstisch wijsgeer kan zich verdiepen in de vraag naar den wereldgrond, al is er geen greintje religie in zijn gemoed. Het „waartoe?" wordt veronachtzaamd alleen door den onverschilligen of den lichtzinnigen, niet door den Gode vijandigen mensch.

Wij bereiken thans den bergtop. De religieuze kennis is „symbolisch." De hier verkondigde beschouwingen hangen nauw samen met hetgeen S. in zijn vroeger artikel over „La vie intime des dogmes" geschreven had.

Van de Babelsche spraakverwarring die hier heerscht kan men zich moeilijk een te groot denkbeeld vormen. Alles wat eenigszins bij het woord „symbool" te denken is, heeft S. hier in een reuzengreep samengevoegd. Zelfs het Symbool, het „kenteeken" der Kerk moest hier dienst doen. Het is wel wonder, dat niet toevallig de Symboliek van wijlen prof. A. D. Loman [1]) den

[1]) Dr. A. D. Loman. Symbool en Werkelijkheid in de Evangelische Geschiedenis, 1884.

Parijschen hoogleeraar ter oore is gekomen, anders had deze opvatting ongetwijfeld ook een woord mee kunnen spreken, wanneer men het talent in aanmerking neemt, waarmee verschillende soorten van symbolisme onder één gezichtspunt worden beschouwd. Laat mij intusschen om misverstand te voorkomen, dadelijk zeggen, dat de theorie van LOMAN's symbolisme op het historisch-kritische terrein behoort, terwijl hier gesproken wordt van het psychologische feit van den godsdienst; en dat dit symbolisme dus niets met dat van prof. SABATIER heeft uit te staan. Trouwens, dit zal den welwillenden lezer in het eerste deel van deze studie wel genoegzaam zijn gebleken [1]).

Evenmin komen wij op de vele soorten van symbolisme terug, waarop reeds prof. BOIS heeft opmerkzaam gemaakt.

Ter nadere oriënteering vatten wij even kortelijk te zamen, wat in het eerste hoofddeel aangaande de eigenlijke kern van het „kritische Symbolisme" gezegd werd.

„Wanneer de mensch uitdrukking geeft aan zijne godsdienstige kennis, dan is die uitdrukking altijd min of meer gebrekkig. De manier, waarop hij zijne emotie weergeeft, van de eerste metaphoor tot het meest ingewikkelde speculatieve denkbeeld toe, is symbolisch, d. w. z. ontleent zijne zeggingswijze aan het zichtbare, om het onzienlijke weer te geven."

---

[1]) Eene beoordeeling van Loman vindt men bij prof. J. CRAMER. De Symbolische verklaring der Evang. geschiedenis 1884, waarheen de belangstellende wordt verwezen.

Terwijl de waarheid der innerlijke ervaring blijft, wordt zij telkens, wanneer ik het minder verheven mag zeggen, in een nieuw kleed gestoken, tòtdat die waarheid als een oude van dagen ter ziele gaat. Er zijn arme en rijke waarheden, waarheden met weinig, en andere met vele kleederen, maar op enkele kernwaarheden na, die zekere gemoedstoestanden weergeven, sterven ze toch alle vroeg of laat, na korter of langer het Zondagsche kleed der onfeilbaarheid te hebben gedragen [1]).

De religieuze kennis leeft diep in het menschelijk gemoed, zóó diep, dat hare oorsprongen vrij onduidelijk zijn; eene emotie of intuïtie is het, waarmede die kennis begint. Zoodra het intellect er bij komt, wordt de uitdrukking minder juist; de „mystieke" kennis van den innerlijken mensch is waar, maar... onuitsprekelijk.

Deze zienswijze werd, zooals men weet, van verschillende zijde bestreden. Men vond haar onhoudbaar tegenover het historische Christendom; men bestreed, ook uit naam van KANT, haar wijsgeerigen grondslag, maar ook, men vond deze beschouwing psychologisch onjuist.

Zoowel prof. GODET als prof. BOIS meenden hun standpunt aldus te moeten bepalen: „S. zegt, eerst gevoel (emotie), dan idee; wij zeggen: eerst idee en dan gevoel."

---

[1]) Hier het worden ten koste van het zijn. Dit punt is terecht door G. FROMMEL „betont"; eveneens verwees E. GOUNELLE daarheen, maar stelde het wat eenzijdig op den voorgrond. Dat S. het niet met SPENCER eens is, tracht hij aan te toonen Esq. p. 11, 12. SPENCER staat daar tusschen COMTE en LITTRÉ!

Maar door dit te zeggen gaf men aanleiding tot een onverkwikkelijken pennestrijd. Want hier deed zich een dergelijk probleem voor als bij de vraag: was was eerder, de kip of het ei?

Het gevolg was, dat prof. S. wegschool achter de kritiek van KANT: wij beginnen met indrukken te ontvangen; dan eerst ontstaan ideeën. Zeide men vervolgens: uw openbaringsbegrip is verkeerd; dan antwoordde S.: „KANT heeft mij bewezen dat alle openbaring alleen langs den weg van innerlijke religie ons eigendom wordt. Waarin deze bestaat heb ik geleerd van SCHLEIERMACHER, BENJAMIN CONSTANT en PASCAL." „Zeker afhankelijkheidsgevoel, „Dieu sensible au coeur," ziedaar de eigenlijke religie, de bron waaruit alle voorstellingen opwellen, van de eerste metaphoor tot het meest ingewikkelde denkbeeld der speculatieve theologie."

Gaan wij nu de verschillende momenten van het proces der religie rangschikken, dan vinden wij bij S. aangegeven: religieuze emotie (waarmee de vroomheid een aanvang neemt); religieus gevoel; eerste metaphoor: uitdrukkingswijze van den vromen mensch; dogma: ingewikkelde uitdrukkingswijze; theologisch idee: verklarende uitdrukkingswijze.

Al deze uitdrukkingen hebben gemeen, dat zij niet adeqaat zijn aan het object. De materie is: nescio quid divinum.

Wanneer ik mij niet adequaat uitdruk, kan dit daaraan liggen, dat ik een verkeerd denkbeeld van iets heb; 't kan ook daaraan liggen, dat ik een goed denkbeeld

niet juist kan weergeven. Maar bij het verschijnsel van de religie kan de fout nog dieper zitten, namelijk dat het gevoel, uit de emotie ontstaan, onjuist is.

Intusschen, dàt is volgens S. zoo niet. Het gevoel is nog juist. Tevens — zijn èn de emotie èn het gevoel echter actief, want „buiten het actieve optreden der vroomheid is geen openbaring Gods mogelijk." [1])

Intusschen, het intellect begint te werken. De mensch gaat zich eene opvatting vormen. Daarin schuilt reeds het kwaad. 't Intellect weet niet duidelijk te maken wat het gemoed ervaart; de uitdrukking, de metaphoor is dus ook niet in orde.

Doch reeds vóór het intellect zijne werkzaamheid hierbij begon, heeft een ingewikkeld proces plaats gegrepen. De eerste vrome wilde, die eene religieuze metaphoor gebruikte, deed dit ten gevolge eener emotie. Deze had hij ontvangen door een ontzagwekkend natuurverschijnsel. Men meene echter niet, dat dit hem direct op de gedachte van den Schepper bracht. Integendeel, hij bemerkte, dat deze natuur in haar „determinisme," zijn dood zou zijn, en daarom deed hij een greep, een „effort" in zijn binnenste.....

Is dit alles bij eene emotie mogelijk? Het kan betwijfeld worden.

Tot hiertoe werd alleen over den godsdienst in het algemeen gesproken. Maar nu de historische godsdiensten,

---

[1]) Hier ware een actief optreden der logica bij het „Symbolisme" te wenschen geweest.

met name het Christendom. Bij zijn optreden zullen volgens S. de metaphoren, vermengd met bijzonderheden uit het dagelijksch leven, zeer veelvuldig worden, want hier is een groote rijkdom van religieuze emoties. Uit de voornaamste metaphoren nu doet de Kerk, naar de voorstelling van S., eene keuze, en bindt deze samen met (nieuwe) intellectueele elementen, die met het oorspronkelijk „sentiment" eigenlijk niets meer te maken hebben: het d o g m a wordt geboren.

Te recht heeft prof. GODET opgemerkt, dat de Kerk hier plotseling optreedt, en dat geen voldoend onderscheid wordt gemaakt tusschen de primaire geloofsvoorstellingen waardoor de Kerk ontstond, en de theologische voorstellingen, die zij vormde.

Hoe dit zij, het dogma, zou men denken, zal bij S. geen religieus element meer bevatten. Maar wij vergissen ons: „het dogma heeft een mystisch en practisch element, ontstaan uit .... de vroomheid der Kerk" [1]), Van de Kerk hadden wij nog niets vernomen, dat haar onder verdenking van v r o o m h e i d bracht. Thans vernemen wij ook, dat het „theoretische" bestanddeel van het dogma ontstaat door den geest, de rede ... der Kerk? Neen, hier schijnt de wijsbegeerte een rol te spelen: het is „wijsgeerige inkleeding".

Vragen wij: is het „mystisch of practisch element" nog nader te definieeren? dan wijst S. op het feit, dat een dogma bij verschillende individuen dezelfde religieuze

---

[1]) t. a. p. p. 304.

emotie wakker roept. Hij voert ons in een kerkgebouw — de bekende scène — waar het oude vrouwtje en de Kantiaan naast elkander zitten. De eene denkt zich bij het „Ik geloof in God, den Vader" . . . . den Oude van dagen met langen witten baard, de andere stelt zich den Onkenbare voor. . . .

Maar is dat nu de emotie, bedoeld door dengene, die het dogma in dien vorm goot, die het „wijsgeerig inkleedde"? Bestaat er in dat kerkgebouw religieuze gemeenschap d o o r of o n d a n k s die verschillende interpretatie?

Het meest vreemde van alles is evenwel, dat in zulk een dogma de ware kern, het mystisch element, uit den vorm kan worden afgescheiden. Vooral prof. MÉNÉGOZ tracht menigmaal anatomisch deze scheiding te bewerkstelligen. [1])

Een raadsel is ook, waarom er z o o v e l e dogmen noodig zijn, daar een religieuze emotie en het gevoel dat daaruit voortkomt toch niet zoo veelzijdig kan wezen. Inderdaad worden de dogmen dan ook tot eenige hoofdwaarheden, welke aan het bewustzijn uitdrukking geven, teruggebracht. Een enkele nieuwe vorm komt daarbij in de historie der godsdiensten, bij voorbeeld toen de volheid des tijds gekomen was, de religieuze metaphoor: Christus had een zoonsbewustzijn (conscience

[1]) Nemen wij nog eenmaal de vergelijking op met het kleed, dan wil prof. MÉNÉGOZ aan de religieuze voorstelling haar daagsche (of Zondagsche) kleed uittrekken, maar hij vergeet, dat hij de religieuze waarheid dan wel van hare kleeding, niet van haar (gebrekkig) lichaam heeft ontdaan.

filiale). Maar mag S. deze metaphoor, na wat hij vroeger gezegd heeft, wel onder de godsdienstige waarheden rangschikken? [1]) Of is het geen metaphoor volgens prof. S.? Maar waarom noemt hij ze dan als de kern van het Christendom? De religieuze persoon heeft in elk geval weinig aan deze waarheid, evenmin als „de nazaat" aan de eigenaardigheden van een half bekenden „voorvader."

Men is blij wanneer men van dezen benevelden bergtop weer in de bewoonde wereld komt, de wereld der natuur, der geschiedenis, der individuen.

Wat is de groote fout van deze psychologie? Dat de mensch wordt beschouwd als een abstractum met drie centra, waarvan het gevoel werkt zonder het verstand, en de wil zich uit zonder gevoel, zonder denken: in één woord, dat de „persoonlijkheid" wordt vergeten. Neen, zedelijke eigenschappen als liefde, gerechtigheid in de menschenwereld, zijn geen symbolen [2]). Wel is waar kennen wij dergelijke zedelijke eigenschappen alleen door hare werkingen — en in den haard van ons eigen gemoedsleven — maar toch bedoelen wij geen symbolische uitdrukking, wanneer wij b. v. van de gerechtigheid van een koning spreken. Eén ding vergeten wij daarbij niet: in zekeren zin ligt er iets symbolisch in elke persoonlijkheid. Wij hebben lief het innerlijk leven van onzen vriend, zijnen eenvoud, zijne

[1]) Verg. bladz. 154.

[2]) Natuurlijk wordt hier nu het algemeene symbolisme der taal ter zijde gelaten.

hartelijkheid, zijn' ootmoed, maar dat innerlijke leven is geïncarneerd in zijn lichaam, evenals òns leven in òns lichaam. Daarom zeggen wij dat wij van onzen vriend houden, niet: van het leven zijner ziel of van zijn gemoedstoestand. Elk mensch bergt een mysterie; maar dit mysterie ligt nader bij het „mysterie [2]) van den godsdienst" dan prof. SABATIER schijnt te vermoeden.

Wat is eigenlijk het karakteristieke van het Christendom, dat het dogma deed geboren worden? S. beweert, dat „de innerlijke gemeenschap van de ziel met God de kern is van elken historischen godsdienst." Wordt hier niet conditio sine qua non en kenmerk verward? Wat is eigenlijk het kenmerkende van het Christendom? S. antwoordt: een „Zoonsbewustzijn." Maar reeds vroeger waren er allerlei benamingen gebruikt om God aan te duiden: Rots, Vader, Moeder, Geneesheer enz., allen even gebrekkig. Aan dat oordeel ontkomt ook de uitdrukking „onze Vader" niet.

Inderdaad ligt het kenmerkende van 't Christendom niet op psychologisch, maar — al behoeft hier geen tegenstelling te bestaan — in de eerste plaats op historisch terrein. Ware dit in 't oog gehouden, dan zouden zoowel psychologie als historie beter zijn geëerd. Nu meent S. den rijken inhoud van 't Christendom tot ééne metaphoor te kunnen terugbrengen.

---

[1]) SABATIER gebruikt dit woord dikwijls. Het veelvuldig gebruik van „mysterie" komt ook bij LIPSIUS voor.

De psychologische fout gaat hier over in eene bedenkelijke zienswijze ten opzichte van het historische Christendom.

Is het groote bezwaar tegen de leer van het „kritische Symbolisme" zijn generaliseeren en zijne miskenning van de eenheid der menschelijke persoonlijkheid; een dergelijk misverstand op psychologisch gebied heerscht in het Fideïsme.

Ofschoon de hoofdbedoeling hier van practischen aard is, vinden wij ook hier de deeling van den mensch toegepast in de hoofdstelling: wij worden behouden door het geloof, zonder de geloofsvoorstellingen.

Nu is de vraag: impliceert het geloof een of meer voorstellingen of niet? Men lette wel op: hier zijn niet bedoeld dogmen, of theologische speculaties, maar geloofsvoorstellingen in het algemeen. Anders geformuleerd luidt de stelling aldus: wij worden behouden door eene daad van den geheelen mensch, zonder de functie van het intellect. Doch een persoon, wiens intellectueele functie niet werkt, is geen normaal mensch meer; worden wij dus behouden qua abnormale menschen? Maar Ménégoz zelf heeft een „élément constitutif intellectuel" erkend [1]). Dit bestanddeel is evenwel „minder of meer bewust." Wij worden derhalve volgens M. behouden door een innerlijke daad van ons gansche ik, (de voorstellingen ingesloten), zonder geloofsvoorstellingen.

---

[1]) Echter niet terstond! Zie eerste deel van dit werk.

Reeds daarom is o.i. de hoofdstelling van het Fideïsme psychologisch onhoudbaar. Ook prof. MÉNÉGOZ had beter gedaan het individu meer als één geheel te beschouwen.

Het resultaat van dit onderzoek mag dus luiden als volgt: Bij vele verwarringen tusschen subject en object, materie en vorm, scheidt het Symbolo-Fideïsme de drie hoofdfactoren in het innerlijk leven des menschen, verstand, gevoel en wil, willekeurig van elkander, alsof zij, waar het de hoogste belangen geldt, niets met elkander te maken hadden [1]; komt daardoor veelvuldig in tegenspraak met zichzelf en miskent de macht van het individuum, de persoonlijkheid als één geheel beschouwd, in psychologie en in historie. Deze dwaling gaat gepaard met een eigenaardig Godsbegrip, waarover thans gesproken zal worden.

[1]) In het later (1897) ingevoegde stuk over de Dogmen, Esq. p. 293, erkent S. de wisselwerking der drie faculteiten, verstand, gevoel en wil. Maar waar blijft de toepassing?

HOOFDSTUK II.

HET GODSBEGRIP VAN HET SYMBOLO-FIDEÏSME.

Prof. SABATIER verwijt in zijn „Esquisse" aan de „neo-criticisten", dat zij zich een Godsbegrip vormen naar bepaalde vooropgezette meeningen. Intusschen noemt hij zelf als aanhanger van KANT's wijsbegeerte, God den „Onkenbaren". Dit neemt niet weg, dat hij verschillende attributen aan Hem toekent.

Heeft S. hier zekere ideeën van KANT willen vooropstellen? Zeker niet, trouwens deze wijsgeer beschouwde God niet als volstrekt onkenbaar, en wilde in zijn theïsme Gods persoonlijkheid eeren. Wat is dan eigenlijk de zaak? Door den psychologischen grondslag van het Symbolo-Fideïsme wordt S. er toe gebracht, aan God dit attribuut toe te kennen. Wanneer ons intellect namelijk terstond elken godsdienstigen indruk ongelijkwaardig overbrengt, dan ligt het voor de hand, dat elke opvatting van Gods Wezen, als van Hem die dien indruk teweegbracht, door datzelfde intellect is besmet, zoodat de mensch enkel eene gebrekkige uiting geven kan aan zijn gevoel omtrent het wezen en de werkzaamheid Gods.

Zoo gelooft S. dat God ons liefheeft, hoewel Zijne liefde onkenbaar is. Maar is dat „geloof” dan geen verbeelding?

Ten opzichte van het Symbolo-Fideïsme is het een profetisch woord, door prof. LAMERS gesproken [1]): Kan God niet erkend worden, dan is het feit van den godsdienst onverklaarbaar. Gods ondoorgrondelijkheid wordt intusschen met Zijne onkenbaarheid niet zelden verward [2]) . . .”

Ziedaar de sleutel voor het raadsel. Deze verwarring is bij S. zóó groot, dat hij alleen door ketters als Arianen en Pelagianen Gods kenbaarheid laat leeren, alsof wij niet reeds bij den Evangelist JOHANNES lezen van een „kennen” van God [3])! Waaraan is dit misverstand bij S. anders te wijten, dan aan het isoleeren van het intellect?

Volgens S. is God alleen „sensible au coeur.” Maar wanneer dat gevoel ons spreekt van een waarachtig Iemand, dan is de taal toch ook wel bij machte, een adequaat denkbeeld van dat gevoelen te geven, wil het tenminste niet den indruk achterlaten van een pathologisch verschijnsel. Wat liefde eigenlijk is, wie zal het doorgronden? En toch brengt het woord

---

[1]) T. a. p. blz. 256.

[2]) In hetzelfde verband wordt hier ook gewezen op het denkbeeld van ROUSSEAU, dat waar het denken aanvangt, het gevoelen zou ophouden. Wellicht is bij SABATIER (meer of minder bewust) invloed van R. te herkennen.

[3]) Joh. 17 : 3.

liefde zeer goed over wat de mensch daarmêe bedoelt, al kan de een zich in hoogere mate (quantitatief) voorstellen wat liefde is, dan de ander. Zoo nu is het met al de eigenschappen der persoonlijkheid, die tot de sfeer des geestelijken levens behooren.

Aangezien S. daarop niet gelet heeft, moet hij den uitroep: „God is groot," en evenzoo „God is liefde," verklaren als eene oneigenlijke uitdrukking.

Het wijsgeerige anthropomorphisme stelt daartegenover bij monde van RENOUVIER, PILLON en BOIS de waarachtigheid van Gods persoonlijkheid, en de gelijksoortigheid van die persoonlijkheid met de individualiteit des menschen (qualitatief). Een waterdroppel — wat is die vergeleken bij den oceaan? En toch zijn droppel en oceaan qualitatief gelijk: beide bestaan uit water. Zoo is het, volgens deze geleerden, ook met den mensch en God.

Wel is waar kan men hier menige wijsgeerige gedachte, in zooverre het theïsme die buiten verband met de openbaring in Christus poneert, als eene speculatie aanmerken, die zichzelf niet herkent als een kind des geloofs [1]); — in samenhang met het geloof in die openbaring kan een dergelijke wijsgeerige grondbeschouwing niet genoeg worden aangeprezen, als reactie tegen het pantheïsme, door vele wijsgeeren met name in Duitschland, verkondigd.

Doch gaan wij verder met de ontwikkeling van het Godsbegrip van 't Symbolo-Fideïsme. Is het gevoel de

---

[1]) SABATIER legt gedurig den nadruk op eenzijdigheden dezer wijsbegeerte, maar raakt hare beginselen bij zijne bestrijding niet.

eenige band, die ons met God kan verbinden [1]), dan is dáár ook de eenige plaats voor eene openbaring Gods. Zóó is verklaarbaar het motto der „Esquisse": Quid interius Deo? [2]) De openbaring is teruggedrongen naar het terrein van het gevoel. [3]) In den inwendigen godsdienst van den vrome is God. Hij is ident met, of in onmiddellijk verband met de kern van het religieuze gemoed. Zijne werking gaat van binnen naar buiten, niet van buiten naar binnen. „L'esprit absolu n' habite point un corps . . . il habite les esprits et il se révèle immédiatement en eux par le sentiment profond qu'il leur donne de sa présence. Il agit sans cesse, mais il agit du dedans au dehors, non du dehors au dedans . . . [4]) Uitgaande van de kern des gemoeds openbaart God zich dus naar buiten.... waarheen? Naar een ander gemoed? Maar dan zou dat gemoed een openbaring hebben van buiten naar binnen! Dus: nergens heen. Maar dan zijn wij — al wil S. het evenmin erkennen als eens de vrome MALEBRANCHE — bij het pantheïsme aangekomen. Dat wordt bevestigd wanneer wij van Prof. MÉNÉGOZ vernemen: het gansche heelal is de uitdrukking van Gods wil. Daarom verbreekt Hij geene natuurwet, noch doet zich kennen als phenomeen buiten of boven die natuur.

[1]) „Hart" staat bij S. vrij wel gelijk met gevoel, daar het intellectueel element van het „hart" op non-activiteit gesteld is.

[2]) Naar CICERO: Quid interius mente? Het Christendom zegt: Quid interius mente Dei?

[3]) Waar moet men de „summa intelligentia" van KANT in het „Symbolisme" plaatsen?

[4]) La Religion et la culture moderne. 1897. p. 39.

De transscendentie Gods — waaraan S. zegt te gelooven — kan hier alleen verklaard worden als de onkenbare zijde van God, aangezien in de kern der vrome harten Gods immanentie alleen gevoeld wordt, en er dus van gewaarworden van eene transscendentie Gods geen sprake kan zijn.

Wordt bij het Fideïsme de mensch zalig door eene beweging des „harten" zonder intellect, bij het Symbolisme „kent" de vrome, neen, gevoelt de vrome den God-Geest, zonder met het intellect te kunnen weergeven wàt hij eigenlijk gevoelt. Wij staan hier voor eene eigenaardige openbaring van mysticisme.

Dat hier Engelsche invloed, met name die van Spencer, niet zeldzaam is [1]), wordt waarschijnlijk, wanneer wij letten 1. op den term „l'Inconnaissable" 2. op emotie of intuïtie als eenig aanrakingspunt met den ὑπερούσιος, 3. op de scheiding der „mystieke" faculteit, die afzonderlijk de vroomheid en der „theoretische of rationeele" faculteiten, die afzonderlijk de wetenschap beoefenen [2]).

Reeds in 1876 vinden wij dergelijke theorieën in Engeland bestreden. Nemen wij namelijk het boek „Theism" van prof. Flint ter hand, dan schijnt het wel alsof de schrijver het Symbolo-Fideïsme grondig kende. Immers zoowel tegen het Godsbegrip als tegen de erkenningstheorie van deze richting wordt daar bezwaar gemaakt.

---

1) In de eerste plaats natuurlijk de tijdgeest, zooals Berthoud reeds opmerkte.

2) La Rel. et la Cult. mod. p. 30.

Dit feit is te merkwaardig om niet uit genoemd boek een en ander over te nemen.

„To worship what is unknowable would be..... simply to worship our own ignorance.... There is, at last, no kind of worship less entitled „to escape condamnation" even as anthropomorphic idolatry than the Worship of the Unknowable — the god proposed to us by some as the alone true God, belief in whom — perhaps I should rather say, belief in which [1]) — is to be the final and perfect reconciliation of science and religion. [2])

Elders bestrijdt FLINT de meening dat wij een soort intuïtieve kennis van God hebben. „Kennen wij Hem zonder tusschenpersoon, in onze vroomheid? Maar deze stelling moet bewezen worden. Er is zooveel intuïtie betrokken in het erkennen van God, dat iemand zich licht zou kunnen inbeelden dat het erkennen zelf intuïtief is: de voorwaarden sine qua non worden dan voor de zaak zelf aangezien. Heeft de mensch geen potentieele Godskennis in zijn hart, dan zou nooit eenige actueele kennis mogelijk zijn."

„Dat men dit ontkennen ontleedt is een bewijs, dat ons kennen van God niet meer intuïtief is dan ons kennen van een mensch. [3]) Vreemde invloed, ja invloed der dwaling wordt soms voor intuïtie aangezien. In het

[1]) Men denke aan uitingen als „l'esprit saisissant soi-même; en de naast elkander staande termen met hoofdletters: Dieu, le Bien, le Beau.

[2]) Theism, p. 89.

[3]) Nam. van „wat in den mensch is".

geval van intuïtie zijn de verschillende toestanden van polytheïsme, zijn monsterachtige verschijnselen in de godsdiensten der volkeren, zijn pantheïstische stroomingen onverklaarbaar. Godsdienst heeft te maken, eenerzijds met den ganschen toestand van den innerlijken mensch, anderzijds met opvoeding, natie, enz."

Is het denkbeeld van intuïtieve Godskennis onhoudbaar, even ongerijmd is — volgens Flint — het denkbeeld dat de mensch een onmiddelijk (unmittelbar èn unvermittelt) Godsgevoel heeft, zonder dat de andere functies daarbij dienst doen. Iemand gevoelt slechts in zóóverre als hij waarneemt en kent. Gevoelen is bij den bewusten mensch afhankelijk van en wordt gecontroleerd door kennen.

Gevoelen — zoo althans meent Flint — volgt op kennen; gevoelen zonder kennen is eene onmogelijke ondervinding. Maar, aangenomen, dat dit gevoel — nog wel waar het God geldt — alleen staat, dan zal de mensch wanneer hij zich van dat gevoel rekenschap gaat geven, daarbij door geen Godskennis gesteund worden. Doch hoe, zegt Flint,[1]) zal in dat geval eenige Godskennis het gevolg wezen? Zal genoemd gevoel eene bron van Godskennis zijn? Maar dat is spelen met woorden. Dezelfde,[2]) die ons mededeelt dat wij God niet kennen maar gevoelen . . . , deelt ons mede dat dit gevoelen

---

[1]) p. 83, 84 t. a. p.

[2]) Ik spatieer.

een onmiddellijke bewustheid ten opzichte van Hem is, en dat onmiddellijke bewustheid haar eigen evidentie in zich omdraagt, en absoluut vertrouwbaar, ja de eenig zekere kennis is. Wij kennen God niet, doch wij gevoelen Hem — maar, Hem gevoelen is Hem kennen. Hier is het oude: „Sic et non." Tot zoover prof. Flint.

Waarlijk! wij zouden denken, wanneer wij dit lezen, dat de „Esquisse" hare eerste uitgaaf reeds vóór 20 jaren beleefd had! En de waarheid van wat gezegd werd, is niet minder treffend dan het klassieke dezer woorden!

Op deze wijze als S. doet, kan men — te recht is het door F. Pillon opgemerkt — alleen aesthetische aandoeningen beschouwen, maar het religieuze in de religie blijft zoo onverklaard. En bovendien, hoeveel vaagheid, hoeveel onzekerheid heerscht in het gevoelsleven! Hoevele gevoelsaandoeningen heeft de mensch, die min of meer tot het gebied der pathologie behooren maar die, dank zij het verstand hem door zijn Schepper verleend, in de kiem gesmoord worden! Zoo zeker als de innigheid en warmte van het gemoed bij den godsdienst eene noodzakelijke voorwaarde is, zoo verderfelijk is het, deze functie buiten de andere om te beschouwen.

De waarheid, die in den vergankelijken vorm van het „Symbolisme" ligt opgesloten, is zoo oud als het boek Job, waar we reeds lezen: ziet, dit zijn nog maar uitersten van Zijne wegen, ... wie zou dan den donder Zijner mogendheden verstaan? [1])

[1]) Job 26 : 14.

Bezien wij nader het Godsbegrip, dan treft ons, dat door de aanhangers van het Symbolo-Fideïsme alleen zeer vage attributen aan God worden toegekend. „God is groot ....” dat drukt uit: de wanverhouding tusschen de natuurmacht, die ons wil verslinden, en ons zelf, plus eene tint van vroomheid. „God is liefde,” dat wil zeggen, dat mijn gemoed eene aandoening krijgt, welke „op een goeden dag” bij Jezus van Nazareth voor het eerst heeft plaats gehad [1]) en die het best vergeleken kan worden bij de neiging, die een kind voor zijn’ vader heeft. Maar nu Gods wijsheid? Wij kunnen iets dergelijks misschien afleiden uit de ervaring van een gebedsverhooring (wel te weten met ontzien van de natuurwetten); maar wanneer wij bedenken dat te spreken van „gebedsverhooring” toch eigenlijk slechts een symbolische uitdrukking is — want „God hoort niet als een phenomeen” — dan begrijpt men hoezeer ook dat „wijsheid” meer zegt dan men zeggen wil, vooral omdat daarbij de idee van verstand te pas komt.

Als een mystiek lichtje in een Roomsche Kerk waart de God-Geest — met eerbied zij het gezegd! — rond in de afgronden van ’t zieleleven, en bewerkt een stijgenden trap van vroomheid, of liever, die vroomheid

---

[1]) „Handelt es sich.... um die Beschreibung der Grundverhältnisse einer geschichtlichen Religion, so sind wir auf die geschichtliche Grundthatsache dieser Religion verwiesen, um zu erkennen, auf welchem Wege ihren Bekennern das Bewusstsein um die jenes Grundverhältniss normirende göttliche Offenbarung gesichert wird. LIPSIUS, Philosophie u. Religion S. 269.

ontstaat in zichzelf. Mythologie: de openbaring van den Eeuwige, wiens Woord uitgaat over de gansche aarde; mythologie: de „invasion" van een hooger Wezen in het bewustzijn der profeten: de wetenschap heeft dat aangetoond. Alleen geen mythologie: de éénheid van Goddelijk en menschelijk bewustzijn in Jezus — wonderlijke zaak bij iemand die zoo dikwijls dwaalde, ook wanneer Hij van godsdienstige dingen sprak. Geen mythologie: de herhaling van dat bewustzijn bij de edelsten zijner navolgers, die voor Hem hetzelfde gevoelen als nakomelingen voor een beroemden voorvader, wiens bloed nog in hunne aderen stroomt.

En nu mag men duizendmaal zeggen: ook ik geloof in God, den Vader die in de hemelen is, (omdat dit zoo ongeveer een zedelijken bewustzijnstoestand weergeeft), in den Heiligen Geest (omdat dit begrip zoo ongeveer overeenstemt met dat van den „Dieu intérieur") — wij kunnen op theologisch gebied niet anders daarin zien dan overblijfselen van een Christendom, waarvan men afscheid neemt. De persoonlijke vroomheid, het individueele Christendom van de Symbolo-Fideïsten is het anker, waarmee het scheepje hunner theologie in de woeste stormen van deze tijden nog geankerd ligt in den bodem van het Christelijk geloof. Maar wee! wanneer het touw eens brak....

Op het wetenschappelijk standpunt van het Symbolo-Fideïsme — en hiermee besluiten wij dit hoofdstuk — wordt een pantheïstisch Godsbegrip aanvaard. In de lange keten der natuurverschijnselen ligt een beginsel

dat zich in breede lijnen, langs zekere wetten ontwikkelt; in de eindelooze stilte der groote ruimten gaat alles in alle eeuwigheden zijn gewonen gang; geen scheuren der hemelen, geen nederdaling, geen „mythologische" incarnatie; de natuur richt zich nooit naar zielstoestanden, maar de zielstoestanden richten zich naar de natuur. Moge al de „denckinghe," welke in de natuur gekend, of liever gevoeld wordt, op iets Goddelijks wijzen, deze als „creatio continua" te beschouwen, is slechts een phrase. [1]) Of moeten wij hier aan deïsme denken? [2])

Hier mogen wij met H. Bois wel uitroepen: mystère! In elk geval, de beschouwing „Quid interius Deo", de idee van een voortdurend zich ontwikkelend godsbewustzijn [3]) het negeeren — mag men 't zoo niet noemen? — van de zedelijke persoonlijkheid èn van den mensch èn van God, of liever, de oplossing van het individueele centrum in vele verschillende centra (een vroomheidskern, op zekeren trap bereikt) dat alles wijst op pantheïsme, en waarschuwt met klemmenden nadruk elken Christen-theoloog en Christen-wijsgeer, om nimmer de eenheid noch van de Goddelijke, noch van de menschelijke persoonlijkheid te veronachtzamen tot schade voor het Christelijk geloofsleven. Daarover thans nog een enkel woord.

[1]) Want „creatio" onderstelt Gods transscendentie.

[2]) Bij vergelijking met andere woorden van S. mag dit absurd schijnen. Maar toch, „les extrêmes se touchent".

[3]) Openbaring: la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme et dans l'humanité.

HOOFDSTUK III.

HET SYMBOLO-FIDEÏSME EN HET CHRISTELIJK GELOOFSLEVEN.

De gewichtige vraagstukken, door het Symbolo-Fideïsme aangeroerd, hebben zoowel beteekenis voor het practische geloofsleven der gemeente als voor de leer van dat geloofsleven in de Christelijke theologie. Het is altijd van groot belang te weten, of eene nieuwe richting den rijkdom van dat leven tot zijn recht doet komen.

Hebben wij in de vorige bladzijden vooral het „kritische Symbolisme" op den voorgrond doen treden, hier zal in de eerste plaats van het „Fideïsme", om zijn meer practische strekking, sprake zijn.

Ik moet eerlijk bekennen, niet zeker te weten of prof. Ménégoz de gevolgen doorziet van de wijsgeerige of liever van de psychologische richting, door zijn vriend en ambtgenoot Sabatier ingeslagen. Zelfs de geweldige lofkreet in „Un Evénément théologique", over de „Esquisse" aangeheven, waarin Ménégoz spreekt over de

eenheid van beider opvattingen, kan dien twijfel niet geheel wegnemen.

De wijze waarop prof. MÉNÉGOZ over 't algemeen redeneert, getuigt meer van scherpzinnige handigheid dan van wijsgeerigen aanleg. Daarop wijst ook de naïeveteit waarmede de hoogleeraar nieuwe tegemoetkomingen aan zijn bestrijders, b.v. dat het geloof een intellectueel element bevat, voorstelt alsof hij ze reeds in den beginne had geleerd; en waarmede hij na 21 jaren betuigt, dat hij reeds in 1879 was „au bout de sa pensée."

Wat echter het meest verbazing wekt, bij alle hoogachting van persoonlijke vroomheid, is de wijze waarop MÉNÉGOZ spreekt over een verschil van inzicht met den schrijver der „Esquisse." MÉNÉGOZ is het niet eens met SABATIER's zienswijze omtrent de zonde. Deze speelt bij het ontstaan van den godsdienst een te kleine rol. „De mensch heeft niet alleen te strijden tegen de natuur, die hem dreigt te verpletteren, maar tegen God-zelf, die den zondaar veroordeelt." [1]) Evenmin is MÉNÉGOZ het eens met de beschouwing van den godsdienst als „een wortel, dien God in den mensch geplant heeft en die zich ontwikkelt," want hij beschouwt de religie als „het gevolg eener voortdurende inwerking van den geest Gods, immanent in den geest des menschen."

Nu komt in de bedoelde beschouwingen van prof. SABATIER hieromtrent zeer duidelijk aan het licht eene

[1]) Public. s. l. F. p. 234.

strekking om de bespreking van het feit der zonde buiten de wijsgeerige behandeling van het feit der religie te houden, en eene „Tendenz" om de ontwikkeling der religie als een evolutie-proces te waardeeren. Deze twee gedachten hangen samen: waar men de evolutie-leer in de theologie brengt, daar wordt ook het feit der zonde verzwakt. Het is dus te verwachten dat prof. MÉNÉGOZ zijne gedachten hierover nader zal ontwikkelen. Maar neen! „Ce ne sont là que des nuances."

Wijlen prof. H. G. KLEIJN heeft (bij eene bespreking van zeker werk van DRUMMOND) [1]) met nadruk betoogd, dat de geheele beschouwing van het Christendom reeds in hare oorspronkelijke oorkonden, uitgaat van het feit dat de mensch door de zonde is afgedwaald en afgevallen van God. Alleen de idee van aberratie, niet die van evolutie der menschheid [2]) is vereenigbaar met de grond-ideeën van het Christendom. Herstelling van de gemeenschap met God, die verbroken was, dàt predikt het Evangelie.

En niet alleen van de zijde der theologen, maar ook in naam der wijsbegeerte is gezegd: het Christendom wil herstellen wat verloren ging, en gaat uit van het axioma: de mensch is een zondaar. [3]) Bij eene zaak, die in de religie van zóóveel belang is, klinkt het

[1]) In de „Stemmen voor Waarheid en Vrede".

[2]) Natuurlijk is hier geen sprake van ontwikkeling van historische toestanden, beschaving enz.

[3]) Zoo ook RENOUVIER.

onverklaarbaar te hooren: „hier geldt het alleen een klein verschil, een geringe schakeering". Prof. Ménégoz aanvaardt de „vreeselijke werkelijkheid der zonde". Volgens hem heeft de openbaring betrekking op de kennis van Gods wil en de kennis der voorwaarden, waarop God ons vergeving schenken wil, wanneer wij gezondigd hebben. [1])

Prof. Sabatier daarentegen ziet overal openbaring, waar godsdienst is, maar grondt de religie niet op eene psychische, maar op eene physische antinomie: natuur en individu. In de bespreking van de „Essence du Christianisme" komt de zonde in 't geheel niet ter sprake; elders wordt de tegenstelling van Gods gerechtigheid en liefde reeds verzoend geacht in het: Zalig zijn de reinen van hart.

Hoe kunnen deze verschilpunten als bijkomstigheden beschouwd worden? Dit is alleen te verklaren, wanneer op nieuw de lokalisatie-theorie in aanmerking genomen wordt.

De zonde is namelijk bij S. een daad niet van den mensch als éénheid, maar alleen eene daad van den wil. Zoo zegt S. ergens: de zonde werkt niet méér op de wetten van het kennen in, dan op de wetten der spijsvertering. Het intellect heeft dus met de zonde niets te maken. Welnu, dat ligt ook in de consequentie van het Fideïsme. Want wordt de mensch behouden zonder zijn intellect, dan blijft dat

---

[1]) Zie blz. 8.

intellect zooals het was. Omdat MÉNÉGOZ dit met S. eens is, kan hij het verschil ten opzichte van dit vraagstuk als een schakeering beschouwen, anders ware zoo iets eenvoudig onverklaarbaar. Wij kunnen dus ook hier de gevolgen der psychologische dwaling waarnemen.

Het Christelijk geloofsleven erkent de zonde als eene macht, die op den ganschen mensch inwerkt.

Wat is de waarheid van S.'s beschouwing? Het is deze, dat een dóór en dóór goddeloos mensch toch weet dat 2 × 2 = 4 is; de wetten der gedachte werken goed, zoolang geen krankzinnigheid is ingetreden. [1]) Maar laat diezelfde man eens een vraagstuk behandelen, waarbij hij zelf of een ander als zedelijk wezen betrokken is, dan zal men zien, dat zijn intellect, ofschoon goed de indrukken waarnemend, die indrukken verkeerd verwerkt. In één woord: de zonde bederft het psychologisch vermogen, zoowel verstand, gevoel als wil, en alleen omdat in den wil de mensch zich uit, komt deze bij het feit der zonde op den voorgrond. Ook hier werd op de persoonlijkheid des menschen als zedelijk wezen geen acht geslagen.

Nu zijn er twee lijnen, die men volgen kan, wanneer men meent de zonde meer of minder ter zijde te kunnen laten. Men kan namelijk zeggen: het eigenlijke van 't Christendom heeft daarmee niet te maken; of men

---

[1]) Toch .... werkt de zonde ook verkeerd op het lichaam, zoodat storingen het gevolg kunnen zijn van zonden. Cf. blz. 97 aant. 1.

kan meenen: wij moeten nog weer een hoogeren godsdienstvorm hebben.

Het Symbolo-Fideïsme wil de oorspronkelijke bedoeling van het Christendom vasthouden, ja „aan het eeuwig Evangelie nieuwe overwinningen verzekeren.”

Wij kunnen hier nu niets anders doen dan aannemen, dat prof. SABATIER ten opzichte van ’t Christendom in ’t algemeen dezelfde meeningen heeft als prof. MÉNÉGOZ. Bij nauwkeuriger studie zijn er zoovele verschilpunten, dat wij er aan vertwijfelen, ze een voor een te behandelen, trouwens, wij kunnen hier volstaan met het voornaamste.

In de hoofdstelling van het Fideïsme: wij worden behouden door het geloof, zonder de geloofsvoorstellingen, zijn allen het eens.

Bezien wij deze „formule authentique” nader. Zij is de stelling van een Christelijk theoloog: zij staat geschreven voor ’t geslacht van onzen tijd; evenals PAULUS zijnen tijdgenooten toeriep: Wij worden behouden door het geloof, zonder de werken der wet; en LUTHER: wij worden behouden door het geloof, zonder de goede werken.

Evenals LUTHER sluit M. zich aan bij het Paulinische spraakgebruik. Het zou inderdaad geen zin hebben, M. zou zichzelf en anderen misleiden, wanneer hij onder dezelfde woorden iets anders verstond dan PAULUS en LUTHER.

Het is niet zonder schrik, dat wij bemerken geenszins op zulk een vasten bodem te staan als wij meenden. „Behouden worden, σώζεσθαι, hangt in het N. T. nauw

samen met „heil," σωτηρία, waartegenover staat ἀπώλεια (en synoniemen) [1]). Het woord σωτηρία is een Messiaansch begrip, duidende op het σώζειν door den Messias. Door Hem wordt de mensch gered van „den toorn, het verderf, het gericht, het oordeel" enz. In dien zin komt het in 't gewoon-Grieksch niet voor. [2])

Wat lezen wij echter in de genoemde studie over het „heil"? [3])

„Het begrip „σωτηρία" is in het N. T.-tijdvak onderworpen geweest aan eene evolutie. Zoo oordeelt de Evangelist JOHANNES er anders over dan de Synoptici en PAULUS deden." JOHANNES nu is een man, die M. aantrekt. „Je vois en lui un précurseur de ma propre conception de la théologie" [4]). Deze JOHANNES „bestrijdt niet de idee van een aardsch Messiaansch koninkrijk, dat de andere N. T. schrijvers kennen, maar gaat het stilzwijgend voorbij. Het heil is voor hem het leven, het eeuwig leven."

Maar het begrip σωτηρία kent toch JOHANNES ook wel. Joh. 4 : 22: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, vergelijk Joh. 10 : 9 ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται. Wil men de idee van „eeuwig leven" als synoniem nemen, men bedenke, dat ook bij deze ζωή aan een ontvlieden van de ὀργὴ τοῦ θεοῦ (Joh. 3 : 36) gedacht is. Zoowel

---

1) Verg. Publ. s. l. F. p. 53.

2) Dr. J. M. S. BALJON, Grieksch-Theol. Woordenb. II, blz. 862 v.v.

3) Public. s. l. F. p. 407.

4) Public. s. l. F. p. 406, regel 3, 4.

σωτηρία als ζωή staan in direct verband met het innerlijk, zedelijk leven; het zijn geen physische, maar ethische begrippen. [1])

Volstrekt verkeerd is daarom de zin van stelling 10 uit „Réflexions sur l'Evangile du Salut," [2]) waar gezegd wordt: „wij willen leven, gelukkig leven, eeuwig leven. Het gansche begrip van heil ligt in deze woorden opgesloten."

Wij komen nu tot het begrip „geloof." Dit begrip, waarop het gansche Fideïsme gebouwd is, wordt aldus gedefinieerd: overgave van het hart aan God. Bij eene zoo belangrijke zaak is een diepgaande studie noodzakelijk betreffende het gebruik van dit woord bij de Evangelisten, bij Paulus, bij Luther. Nergens beteekent het: de overgave des harten aan God, zonder meer. Men moet bij eene zóó gewichtige zaak met synonieme begrippen voorzichtig zijn. Al is geen overgave des harten mogelijk zonder geloof, en al kan geen geloof bestaan zonder een begin van overgave des harten, toch dekken de twee begrippen elkander niet, evenmin als de begrippen „geloof" en „liefde" hetzelfde beteekenen, al moet erkend worden, dat liefde tot God zonder geloof onbestaanbaar is, en dat geloof samengaat met een beginsel van liefde.

In elk geval, hoe kan de hoogleeraar aan de linker-

---

[1]) Ook bij prof. Sabatier, Esquisse p. 13, schijnt „le salut" een physisch begrip.

[2]) Publ. s. l. F. p. 7.

zijde, het „libéralisme," verwijten, dat het leert: het heil door de ἀγαπή!

Immers, indien „hart" onderstelt: het centrum, waar verstand, gevoel en wil samenkomen; indien met καρδία [1]) bedoeld is dàt centrum der persoonlijkheid, dat door het Symbolo-Fideïsme ook elders wordt miskend, dan komt de vraag op, of de definitie van prof. Ménégoz niet eerder met 't begrip „liefde" dan met 't begrip „geloof" samenvalt. Wat het wonderlijkste van alles is, ook een „Croyant" in de Église Libre heeft dit, in 't voorbijgaan, opgemerkt: „God zijn hart toewijden, is blijkbaar hetzelfde als God liefhebben" — en .... prof. Ménégoz heeft het hem toegegeven.

Grooter wordt nog het bezwaar wanneer wij hier op de leer van het „Symbolisme" letten. Hoe kan iemand er toe komen, zijn hart aan God te wijden, als hij dit vroeger nog niet deed? God openbaart zich immers alleen in de „vroomheid", hoe dan indien iemand eens nog niet vroom is?

Hoe zal 't dan gaan bij al diegenen die volgens Paulus „vijanden" zijn van God? Zij kunnen toch niet

---

[1]) Ook C. Soulier en de Redacteur der Église Libre, Ch. Luigi, maken bezwaar tegen Ménégoz' opvatting van „hart", zonder echter aan 't Bijbelsche spraakgebruik te herinneren. De laatste haalt hierbij een couplet uit de Alceste van Molière aan, met kleine verandering.

„Monsieur, je suis fâché d'être si difficile, Et pour l'amour de vous, je voudrais, de bon coeur, Trouver le symbolo-fidéisme meilleur". (Égl. Libre, 1897 no. 36).

— om hier een spreekwoordelijke uitdrukking te bezigen — zichzelven bij de haren uit de gracht trekken?

Wie is die God, wien men zijn hart moet wijden? „De Ondoorgrondelijke?" Maar wat voor reden bestaat er dan om dat gevoel van kinderlijke liefde te verkrijgen of te bezitten, waarvan anderen beweren doordrongen te zijn? De smartelijke tegenstellingen in deze wereld? Maar die zijn juist zóó raadselachtig, dat alleen het geloof (= de overgave des harten??) niettegenstaande die raadselen rust en vrede vindt.

Hier kraakt het gebouw van het Symbolo-Fideïsme in al zijne voegen. Hier gaat het nachtkaarsje van zekere gevoelsemotie uit, en zelfs het bewustzijn van Jezus, indien het historisch bestaan hiervan te bewijzen is, kan hier niet helpen.

Goddank dat het Evangelie van Christus ons een rijkeren inhoud biedt. Een inhoud. Want dat is het, wat het geloof onderstelt.

Feitelijke gemeenschap met God, daarvan spreekt het Christelijk geloofsleven. Te recht is opgemerkt [1]) dat het volstrekt niet wonderlijk, of willekeurig is, wanneer in het Christendom van geloof wordt gesproken, behalve in subjectieven zin, ook objectief (zoodat zelfs verscheidenheid van kerkgenootschap in 't populaire spraakgebruik met „verschil van geloof" wordt

[1]) Prof. LAMERS t. a. p. blz. 133. Cf. Wetensch. v. d. Godsd. II p. 426. „Groote winst ware verkregen als de overtuiging doordrong dat zoowel in het gelooven als in het weten de rede werkzaam is."

aangeduid). Het geloof beteekent niet enkel een persoonlijke daad, maar een aanschouwen *van iets*.

Maar prof. MÉNÉGOZ kan hiertegen inbrengen, dat ook hij een object van 't geloof aanvaardt, namelijk God. PAULUS is het hierin immers met hem eens? „Ook reeds ABRAHAM geloofde." . . . .

Ja, doch ABRAHAM geloofde niet in God zonder meer, maar in dien God, *die de dooden levend maakt*[1]), in den God, wiens *kracht* hij gezien had en op wiens kracht hij vertrouwde. Wil men PAULUS aanhalen, dan moet men dan ook den *geheelen* gedachtengang des apostels in zijn verband volgen.

Het psychologisch bezwaar keert hier terug: *God is voor den Christen een zedelijk Wezen, eene persoonlijkheid.*

En wil het mogelijk zijn, dat van een *kennen* Gods sprake is, dan zal de εἰκὼν θεοῦ ons Zijn wezen moeten openbaren. Geen intellectueele symbolen kunnen hier de „armen van geest" verzadigen; geen wisselend gevoel of intuïtie, maar alleen eene *persoonlijkheid*. En nu ziet de Christen hier het hoogste ideaal verwezenlijkt in den θεάνθρωπος, de εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Christus, van wien het geldt, dat „er geen andere naam onder den hemel gegeven is, waardoor wij kunnen behouden worden."

Neen, niet van *ideeën en feiten* in de eerste plaats getuigt de openbaring, maar van *personen*, van

---

[1]) Rom. 4 : 17.

individuen [1]), weergevend de ondoorgrondelijke Goddelijke persoonlijkheid.

Wij wenschen thans dieper in te gaan op het begrip πίστις, waardoor vele beweringen van het Fideïsme als vanzelf weerlegd zullen worden.

Dat het geloof altijd beschouwd wordt in nauw verband te staan met het hart des menschen, in Bijbelschen zin, daarover behoeft geen twijfel te bestaan, indien men in aanmerking neemt wat ook in ons vaderland hierover gezegd is. Reeds in 1857 verscheen te Rotterdam van Dr. S. Hoekstra Bz., toen predikant aldaar, een werk getiteld: Het geloof des harten volgens het Evangelie. In dit populair-wetenschappelijk werk werd behandeld „wat geloof is, hoe en bij wie geloof ontstaat, ontkiemt, tot wasdom komt, wat aan het geloof in den weg staat, hoe het ons ontvallen of bij ons ontaarden kan, eindelijk vooral, op welken grondslag het geloof, hetwelk in J. C. is,

---

[1]) De eenige die den individu in den mensch kan wakker roepen, is God, die niet als „phenomeen", maar door en in personen werkt. Ook de engelen van het O. V. zijn individuen, sprekende namens God. Hij openbaart zich wel is waar als persoon in den H. Geest, maar niet buiten de N. T.ische openbaring om.

Het is te begrijpen dat Bovon, Dogm. I p. 146, „persoon" en „individu" wil onderscheiden. Het eerste drukt dan uit de vrije persoonlijkheid als zedelijk wezen, een centrum met krachtsuiting; het tweede eenvoudig een „exemplaire ordinaire de l'espêce". Deze onderscheiding is te verklaren, schoon niet te billijken. Het Hollandsche „persoonlijkheid" drukt te veel iets passief uit; maar wij hebben geen beter woord om den mensch als individu met zelfbewuste krachtsuiting aan te duiden.

bij ons protestanten, gebouwd is en zijn moet [1]). H. merkte op, dat het geloof iets zeer actiefs is en niet slechts iets lijdelijks: „'t is eene daad des harten, alleen mogelijk bij dezulken, wier geestesoog geopend is voor het aanschouwen der heerlijkheid Gods in den Christus .... Het is de vrije zelfovergave aan den Heer."

Ging H. dus uit van een dergelijk begrip van „geloof" in subjectieven zin, hij aarzelde niet te erkennen, dat dit geloof een inhoud moet hebben, onmogelijk is zonder het aanschouwen van de heerlijkheid Gods in den Christus.

Getuigde ook hij tegen leerheiligheid [2]), en meende hij „met geloof zal ons de Heer om dwalingen des verstands den naam van ware discipelen geenszins ontzeggen," zoo stond daar toch tegenover: „Niet alle dwaalbegrippen zijn onschuldig."

Wat betreft vele meeningen, door het Fideïsme verkondigd, kan men dus zeggen: Er is niets nieuws onder de zon [3]).

Evenals Ménégoz heeft ook H. een bijzondere voorliefde voor beteekenis van het begrip „geloof" zooals dat bij Jezus' leven, dus vóór zijn kruisdood in de

---

[1]) p. XI.

[2]) Blz. 218 v.v. t. a. p.

[3]) De opvatting van het ontstaan der religie in den mensch stemt bij H. ongeveer overeen met de meening van prof. Sabatier dienaangaande.

Evangeliën voorkomt. H. gaat hierop echter dieper in dan prof. Ménégoz [1]).

Op belangwekkende wijze bespreekt Hoekstra de vraag „wat geloof is.” Immers, „de(ze) vraag mag de allerbelangrijkste voor elken heilbegeerigen zondaar (heeten).” H. neemt twee voorbeelden, ’t geloof der Kananeesche vrouw en dat van den hoofdman van Kapernaüm. Beiden „rekenden niets voor de wondermacht van Jezus te groot of te moeilijk [2]).”

„Tot groot geloof in Jezus behoort ook de innige overtuiging, dat bij Hem alleen redding te vinden is, buiten Hem nergens, en tevens, dat de Heer ons die redding zekerlijk geven wil [3]).”

Vervolgens wordt ook het geloof eener dwalende behandeld, namelijk dat der vrouw die Jezus’ kleed aanraakte, zonder Hem aan te spreken. Zij dwaalde in haar beschouwingen, maar „dat er in Jezus kracht was, om haar te behouden, dat geloofde zij zeker [4]).”

De receptieve zijde des geloofs werd intusschen door H. ook erkend: een opnemen van het leven dat Jezus aan ons mededeelt [5]).

[1]) Deze doet het af in minder dan ééne bladzijde; en noemt alleen Joh. V : 24, terwijl dan volgt: .... par la foi Jésus-Christ entend — quand il rapporte ce mot au salut — la consécration de l’âme à Dieu.

Maar wanneer heeft dat woord bij Jezus dan geen heilsbeteekenis? Hier ontbreekt helaas de vereischte diepgang.

[2]) Blz. 130 t. a. p.

[3]) Blz. 133 t. a. p.

[4]) Blz. 202 t. a. p.

[5]) Blz. 18 aant. t. a. p.

In hetzelfde jaar schreef Dr. L. W. E. Rauwenhoff, toen predikant te Dordrecht, een open brief aan Dr. Hoekstra [1]) waarin hij tegen de definitie van geloof bezwaar maakt. Want neemt men „geloof" als daad of een rij van daden, is er dan, tusschen die daden in, eene klove, waarin geen geloof is? Is de Christen een niet-geloovige, wanneer hij iets doet, dat elke gedachte aan geloof voor 't oogenblik onmogelijk, maakt b.v. wanneer hij slaapt? R. meent: geloof is geen daad maar veeleer een toestand: „de toestand van het met God verbonden zijn."

Wat Jezus betreft, Hij „kan nooit einddoel van het Evangelie zijn, tenzij men zijn middelaarsambt miskenne." Maar in den toestand van verbonden zijn met Jezus wordt de ware gemeenschap met God onderhouden. Aan het geloof der Kananeesche enz. kent R. niet zulk een groote waarde toe, omdat „hetgeen hier geloof wordt genoemd, vaak niets anders is (!) dan het vertrouwen, dat Jezus machtig en bereidvaardig is om hun verlangen naar wondervolle hulp te vervullen. . . . . ." Verder spreekt R. over subjectief en objectief geloof (hij noemt dat ten onrechte geloof en geloofsleer), en zegt hier de ware woorden: hoe meer men met aandacht zich-zelve gadeslaat, zooveel te meer (zal men) bespeuren, dat er . . . . een innig en onscheidbaar verband bestaat

---

[1]) Inmiddels Hoogleeraar geworden aan de Kweekschool der Doopsgez. te Amsterdam.

tusschen (iemands) godsdienstig leven en de voorstellingen die men zich over de godsdienst vormt." [1])

Deze discussie is daarom zoo belangwekkend omdat daaruit blijkt, dat dergelijke vraagstukken, die in Frankrijk als nieuw optreden, ten onzent reeds besproken zijn, al bleven ook hier eenzijdigheden niet uit.

Te recht heeft Prof. Lamers in zijne reeds meermalen aangehaalde verhandeling, het geloof [2]) beschouwd èn als daad èn als toestand, èn als receptief èn actief, èn als een geven van Gods zijde (objectief) èn als een tot zich nemen van 's menschen zijde (subjectief).

De groote fout van het Fideïsme is te dezen opzichte, dat geloof wordt beschouwd als een geven van 's menschen zijde, terwijl hier feitelijk een nemen, maar een persoonlijk nemen op den voorgrond staat. Wanneer iemand met volle bewustheid iets aanneemt, iets aannemen wil, dan wordt het nemen, het ontvangen daardoor alleen reeds iets actiefs.

Deze actieve zijde komt bij prof. Ménégoz eenzijdig uit. Eenen God, die den zondaar niets geeft [3]) — het zij met eerbied gezegd — zou de zondaar niets kunnen wijden, allerminst zijn hart, daar hij zelfs niet zou kunnen weten, dat er zulk een God bestaat.

Nemen wij nu de H. S. ter hand, dan blijkt, dat het Christelijk geloof staat en valt met de

[1]) T. a. p. blz. 30.

[2]) Conf. ook Wetensch. v. d. Godsd. II blz. 488 v.v.

[3]) Zelfs voor het geloof in Hem, als die ons „het leven, den adem en alle dingen geeft", is toch eene voorstelling noodig van God als persoonlijk Wezen.

openbaring der kracht Gods. Die kracht openbaart zich in persoonlijke verschijningen, onder het Oude Verbond πολυμερῶς en πολυτρόπως — om met Hebr. 1 : 1 te spreken — onder het Nieuwe Verbond ἐν υἱῷ, in den volmaakten mensch, die het beeld Gods is, of, wanneer ik zoo zeggen mag, het waarachtige Symbool van God, omdat zijn heilige persoonlijkheid ons Gods zedelijke persoonlijkheid volkomen openbaart — terwijl zijne waarachtige menschelijke lichamelijkheid, die in verheerlijkten toestand voortduurde, toen Hij werd opgewekt door de „kracht Gods," hoopvolle toezegging is: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes."

Dat de openbaring der kracht Gods met de menschelijke persoonlijkheid, maar dan ook met het menschelijk verstand rekening houdt, blijkt uit het veelvuldig voorkomen van: „Woord Gods," zooals de krachts-openbaring in de H. S. zoo vaak genoemd wordt.

Met het feit der zich openbarende kracht Gods rekent het begrip πίστις zoowel in het O. T.: trouw, een zich vasthouden aan den God die trouwe houdt [1]; als in het N. T., waar dit begrip veel meer met δύναμις, kracht, correspondeert, dan men gewoon is aan te nemen.

Bij de synoptici heeten δυνάμεις (ook wel in Sing), de krachtsbetooningen, die van Jezus' heerlijke persoonlijkheid uitgaan in de menschenwereld en die zich

[1]) Verg. BALJON, Gr. Th. Woordenb., II, 586 v.v.

toonen ook tegenover de natuur (Mt. 11 : 20, 23, 13 : 58, 14 : 2. Mc. 6 : 2, 24, enz.) maar die men weerstaan kan (Mt. 13 : 58); doch die zich anderzijds aan de discipelen meedeelen, door zekere „contagion morale," (Lc. 9 : 1 verg. Hand. 4 : 7, 8 : 13). Deze kracht, waarop de Kananeesche en de hoofdman van Kapernaüm vertrouwden, is echter slechts ééne zijde van de zedelijke kracht, waardoor Jezus de zonden vergeeft [1]) (zie Mt. 9 : 1 — 8 en parall). Deze kracht is eigenlijk de δύναμις θεοῦ zelf, die zich reeds openbaarde bij Jezus' geboorte (Lc. 1 : 35 de kracht der Allerhoogsten zal u overschaduwen) en die Hem voortdurend begeleidde (Lc. 4 : 14 en Jezus keerde wederom, door de kracht des Geestes, naar Galilea). Deze kracht is bij Paulus het geheim der Goddelijke persoonlijkheid (Rom. 1 : 20 namelijk Zijne eeuwige kracht en goddelijkheid), die zich openbaart en ons toestroomt uit het Evangelie, (Rom. 1 : 16, eene kracht Gods tot zaligheid), Christus' persoon, (1 Cor. 1 : 24, Christus de kracht Gods en de wijsheid Gods), Christus opstanding, (2 Cor. 13 : 4, zoo heeft hij nochtans door de kracht Gods, verg. 1 Cor. 6 : 14). Het bewustzijn dier kracht was Paulus' troost en licht. (Fil. 4 : 13 ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft) [2]). De Heilige Geest deelt die kracht mee aan de gemeente, werkende in het Evangelie, nooit

[1]) Men vergete niet, hoe nauw zonde en ziekte in het volksgeloof verbonden waren, zoodat men bij de Kananeesche en andere opvallende verhalen in de Evangeliën schuldbesef mag veronderstellen. Dit kan ik nu niet verder uitwerken.

[2]) ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

buiten Christus en zijn Evangelie om (Hd. 2, Rom. 8 : 9 enz. [1]).

Het geloof nu is een vastgrijpen, een ontvangen, een vasthouden van die kracht, waarvan het bezit een der heerlijkste getuigenissen is van de waarheid des Evangelies, vooral omdat het geen kracht is van fanatisme, maar de kracht welke den „vrede” werkt, „die alle verstand te boven gaat.”

De gemeente in wie die kracht leeft, weet, niet dat God een „Dieu intérieur” zou zijn, in dien zin, dat Zijne kracht niet van buiten op haar zou inwerken, maar belijdt, dat „uit Hem en door Hem en tot Hem alle dingen zijn,” [2]) dat wij leven „in Hem.” [3])

Niet gaarne zou ik beweren, dat hiermee eene volledige definitie zou gegeven zijn van het rijkste begrip wellicht, dat in de H. S. voorkomt, namelijk dat van πίστις, maar wel meen ik, dat hier een ontzaglijke lacune schuilt èn in het Symbolo-Fideïsme èn in de richtingen, die het bestrijdt. Voor misverstand moet echter ook hier gewaakt worden. Niemand denke aan een magische kracht, maar aan het geheim der Goddelijke persoonlijkheid, welke zich uit in en door individuen.

Gaat men van meer speculatieve gedachten uit, en wil men in de Johanneïsche lijn spreken van het geloof als een aanschouwen van het onzienlijke, men

[1]) Merkwaardig is, hoe dit begrip bij de apostolische vaders bijna geheel ontbreekt. Verg. daarentegen ook nog 2 Tim. 1 : 7, 8, Hebr. 7 : 16, 11 : 11, 1 Petr. 1 : 5.

[2]) Rom. 11 : 33.

[3]) Hand. 17 : 25.

vergete niet, dat juist daarom op aanschouwen de nadruk gelegd wordt, omdat persoonlijke gemeenschap daarmee in innig verband staat. Ik zou hier willen wijzen op het geheimzinnige verband tusschen zien en krachtsinwerking, dat de volkeren reeds in de oudheid kenden [1]), en dat de nieuwere psychologie duidelijker dan ooit aan het licht bracht. Het geloof hangt ten nauwste samen met het mysterie der persoonlijkheid.

Wil men van geloof spreken als vertrouwen, [2]) dan worde in 't oog gehouden, dat hier analogie is met wat wij in het zichtbare leven vasthouden noemen [3]).

Dat het religieuze leven niet tevreden is met een mystiek gevoel, blijkt reeds — wanneer men ten minste de openbaring in Israëls monotheïsme en in Christus niet gering telt — uit de talrijke plaatsen, waar in de H. S. van Woord Gods gesproken wordt.

Niet alleen de natuur bevat gedachten, wetten die men „ontdekt", ordeningen, maar de profeten en apostelen spreken gedachten uit, waaraan zij den naam „Woord Gods" durven geven, gedachten die vergezeld gaan van een diepe, gloeiende overtuiging en van krachtswerkingen, een geheim der persoonlijkheid, die een opvallenden indruk bij den tijdgenoot teweeg brengen.

---

[1]) Verg. ook Mt. 6:23, 20: 15 Mc. 7 : 22, enz.

[2]) Zoo LOBSTEIN, Rev. de Th. et de Phil. de Laus. 1894 p. 129 note. Cf. G. GODET Lib. chrét. 1899 p. 542.

[3]) Un acte par lequel l'homme prend possession de ce qui lui est offert". VINET bij prof. PH. BRIDEL. (L'Apologétique de VINET).

In dit licht zal men de wonderen gansch anders bezien dan het Symbolo-Fideïsme doet. Gewis, wanneer men zich onder 't oude juk van zeker supranaturalisme gevangen voelt, dat de wonderen beschouwt als afzonderlijke feiten, verbrekingen van de natuurwetten en wat dies meer zij, — in dat geval zal men er geen raad mede weten. Maar brengt men ze in onmiddellijk verband met het mysterie der persoonlijkheid, dan valt daarover een gansch ander licht.

Wellicht zal langzamerhand de ontzaglijke macht, die de persoonlijkheid in het geheel der dingen, „van binnen naar buiten" heeft, weer beter gewaardeerd worden. Verre van toe te geven, dat de wetenschap de persoonlijkheid in het nauw brengt, vermoeden wij dat de waarachtige persoonlijkheid zekere wetenschappelijke hypothesen eens flink in het nauw zal brengen.

Het is waarlijk geen wonder, dat op den bodem van de ontkenning der persoonlijkheid en der verantwoordelijkheid de paddestoelen van zonde en „zielsziekte" weelderig opwassen.

Maar ter zake. De H. S. is een te ernstig boek, de inhoud bevat te veel de uitingen eener diep-religieuze overtuiging, èn in 't O. T. èn in 't N. T., — dan dat men zich van de wonderen zou kunnen afmaken met de bewering: het wonder is de gebedsverhooring. Hier is weer verwarring van formeel en materieel, van historische feiten en een psychologisch feit. Bestaat namelijk de gebedsverhooring alleen in een gevoelsverandering, dan rijst de vraag: is dat gevoel betrouw-

baar? En zoo ja, waarom? Ménégoz noemt ter toelichting ergens een historische gebeurtenis, ten bewijze, dat de Goddelijke voorzienigheid ook in 't uitwendige leven zorg draagt voor den mensch. Maar de meeste wonderen in de H. S. zijn niet het gevolg van bepaalde gebedsverhooring.

Bovendien, noemt M. de gebedsverhooring een wonder? Maar hij heeft juist een andere beteekenis aan het woord „wonder" bij zijne bestrijding toegekend.

Hoe dit zij, een nieuw onderzoek van de wonderverhalen, uitgaande van de erkenning van de buitengewone macht eener buitengewone persoonlijkheid en den samenhang op dit terrein tusschen geest en natuur, ware in 't Symbolo-Fideïsme niet misplaatst. De redeneering: er gebeuren nu geen wonderen, dus ze gebeurden ook niet in Jezus' dagen, is al even zonderling als de bewering: er zijn nu geen religieuze geniën meer" [1]), dus Jezus was ook geen religieus genie. Zoolang men zelf niet weet wat men met „wonder" bedoelt, en historie en psychologie door elkander verwart — zoolang men geen studie maakt van de wonderverhalen, uitgaande van het groote wonder [2]) van Jezus Christus, en lettende op den innigen samenhang van de beschrijving der groote religieuze persoonlijkheden met de meeste wonderverhalen [3]) — zoolang kunnen wij kleinigheden

[1]) Esq., Préface.

[2]) Wij noemen „wonder" elke opvallende openbaring van de kracht Gods, die ons verwondert.

[3]) Om maar te noemen: Abraham, Mozes, Elia, Elisa, Jesaja, Daniël.

die ons opgesomd worden als „onmogelijk," buiten bespreking laten.

Zegt prof. MÉNÉGOZ [1]): Wat voor ons religieus geloof van belang is, dat is niet zoozeer de historiciteit van het gebeurde, dan wel de interpretatie door de gewijde schrijvers daaraan gegeven — wij zouden daartegenover willen zeggen: wat voor ons geloofsleven van belang is, dat is juist de vraag, of er opvallende uitingen van Gods kracht hebben plaats gehad — niet de vraag of de verhalen daarvan onder den invloed staan van eene natuurbeschouwing, welke niet meer de onze is.

Dit laatste moet zonder eenig voorbehoud worden toegegeven [2]), alleen is de groote vraag of de beschouwing van het Symbolo-Fideïsme van den hemel als zedelijke idee zonder meer niet in strijd is met de eischen van een gezond realisme en van een kinderlijk geloof in Hem, die sprak van het „vaderhuis met zijne vele woningen." Niet de vraag waar de hemel is maar of er een hemel is, dàt is van gewicht, evenals het in ons dagelijksch leven van gewicht is niet hoe, maar of de zon „op-" en „ondergaat." (H. BOIS).

Het verschil van onze wereldbeschouwing en die

---

[1]) Public. s. l. F. p. 150.

[2]) In het O. T. moet eehter ook met dichterlijke beschrijvingen worden rekening gehouden, alsmede met het geestengeloof — het spiritisme onzer dagen — waarover het gemakkelijker is te spotten dan een wetenschappelijk en waarachtig oordeel te vellen. Wat het Scheppingsverhaal, het „stilstaan der zon" enz. betreft is een studie van de historie der Godsdiensten van veel gewicht.

der ouden wordt intusschen door het Symbolo-Fideïsme wel wat gechargeerd. Zóó „klein" was hun heelal niet. Zegt niet de Psalmist (Ps. 103): Hij heeft onze zonden van ons gedaan „zoover als het Westen verwijderd is van 't Oosten?" Heeft de schrijver van het boek Job geen grootsche opvatting van de raadselen van het heelal? Spreekt Ps. 8 over den hemel zooals S. dat aanduidt (zie blz. 38)? – Wat de schepping betreft, de H. S. leert niet h o e, maar d a t God de wereld geschapen heeft (Rom. 4 : 17, Ps. 33 enz.) Nergens wordt geleerd, wat S. schijnt te veronderstellen, dat God de wereld volmaakt heeft geschapen; wèl: om te volmaken [1]).

Jezus Christus, de God-mensch, Hij is en blijft het groote wonder, waarmede het Christendom staat en valt. En zoo komen wij tot de beoordeeling van zijne verschijning in het Symbolo-Fideïsme.

Hoezeer de beschouwingen van de hoogleeraren Sabatier, Ménégoz en Stapfer op dit punt ook verschillen, zij stemmen hierin overeen, dat het bovenmenschelijke of liever het buitengewone, het unieke moet gezocht worden in Jezus' b e w u s t z ij n. Hij had eene „conscience filiale," eene „conscience divino-humaine," een bewustzijn, dat Hij de Messias was. Ook hier weer scheiding tusschen Jezus' gevoel (goddelijk), wil (zondeloos) en verstand (dwalend).

Op de vraag, of het bewustzijn van Jezus w a a r is geweest, geeft het S.-F. een toestemmend antwoord.

---

[1]) Of de S. V. in Gen. 2 : 3 eene juiste vertaling heeft, laten wij hier in 't midden.

„Bij Jezus eindigt het oude conflict tusschen den Goddelijken en den menschelijken geest."

Men zou zeggen, derhalve neemt het Symbolo-Fideïsme bij Christus aan zoowel een waarachtige menschheid als een waarachtige godheid (divinité). — Maar Stapfer klaagt over het „onverbeterlijke docetisme" van ons Christendom en onze theologie, terwijl Ménégoz zich inspant om te bewijzen, dat de discipelen aan den Opgewekten geen goddelijke, maar koninklijke eer hebben bewezen, zooals dat bij Oostersche despoten gewoonte was.[1]). Hiertegen strijdt reeds de klassieke plaats Fil. 2 : 10, 11 (κύριος), om nu niet te noemen Joh. 20 : 28 e. a. p. Men bemerkt hier eene groote armoede aan exegetische studiën.

Zoolang er eene gemeente van J. C. op aarde bestaan zal, zoolang zal zij haren Heer belijden als het vleeschgeworden Woord, dat onder haar woonde, wiens heerlijkheid zij aanschouwd heeft, eene heerlijkheid als van den eeniggeborene van den Vader.

Gaat men het onderscheid tusschen het bewustzijn van de Christenen en dat van den Christus opheffen,

---

[1]) Wat de opstanding aangaat, de lezer zal bemerkt hebben, dat zoowel Jezus' geboorte als zijne verheerlijking „geheimzinnig" worden gemaakt. Wij weten er eigenlijk niets van, volgens het Symbolo-Fideïsme. Het is wel niet te gewaagd, hierbij invloed van Ritschl aan te nemen. Zulke overeenkomst met R. is meer op te merken. Alleen treft het, dat de gemeente bij het S.-F. op den achtergrond treedt. In de Revue de Philosophie van 1899, I heeft Henri Bois tegenover het individualisme van 't S.-F. 't Christendom vooral als socialen band beschouwd, en dus op zijne wijze een beginsel van Ritschl tegen het S.-F. gebruikt.

zooals prof. SABATIER doet, dan verlaat men daarmede de lijn der oudste oorkonden van het Christendom. [1])

Wat prof. STAPFERS werk betreft, niettegenstaande de vele schoone bladzijden heeft hij toch niet voldaan, en vindt dat ook zelf. Het is de „onbegrijpelijke", dien hij heeft trachten te beschrijven. Maar daar hij alle wonderlijke dingen wilde weglaten, heeft hij eigenlijk gegeven: fragmenten over het begrijpelijke dat er met JEZUS gebeurd is. Maar juist met JEZUS' persoonlijkheid hangt het onbegrijpelijke samen. Dat STAPPER wenscht ons JEZUS als voor oogen te schilderen — wie zal het niet waardeeren? Maar hij had niet moeten trachten om den Heiland rationeel te maken, want rationeel is zijne verschijning niet en zal dat ook nooit worden.

Intusschen wekt het bewondering, wanneer er met wonderlijke feiten uit JEZUS' leven — laat ons het woord maar noemen — niet geknoeid wordt. [2])

Wat JEZUS' woorden betreft, deze zijn volgens STAPFER bevangen onder zekere dwalingen zijner tijdgenooten. Nu hebben vroegere Christenen altijd gedacht, dat de woorden van JEZUS zijn als de goede vruchten

---

[1]) Cf. Mt. 6 : 9 gijlieden dan, bidt aldus: Onze Vader; Mt. 5 : 48 gelijk Uw (niet onze) Vader volmaakt is; Mt. 11 : 27 JOH. 20 : 17.

[2]) Helaas kan dit van prof. SABATIER niet getuigd worden. De allervreemdste manier, waarop bv. het gebeurde bij den storm op zee verklaard wordt, doet aan het optreden van het oude rationalisme denken. Zie S. LICHTENBERGER Theol. Encyclopedie, 1880 art. Jésus-Christ.

van een goeden boom, woorden, waarop men rekenen kan omdat Hij niet met zekerheid zou spreken van dingen, die Hij niet zeker wist. Zoo deelde Hij niet de dwaling zijner tijdgenooten omtrent zijn parousie en het einde der wereld, omdat Hij verzekerde: van dien dag en die ure weet niemand. [1]) Overigens is de synoptische traditie in dezen niet zeer duidelijk.

Een andere dwaling die STAPFER noemt, is die omtrent het demonengeloof. Het is minstens zeer voorbarig om hier van „dwaling" te spreken; het volksgeloof kan soms zeer eigenaardig dwalingen hebben, waaraan eene groote waarheid ten grondslag ligt. Het terrein is hier veel te onzeker, dan dat men er een argument op zou kunnen bouwen. De hoofdbezwaren zijn echter de „letterlijke inspiratie van het O. T." en de „echtheid van den Pentateuch", waarin Jezus gedwaald zou hebben. Maar heeft men recht hier van „dwaling" te spreken? Kwam onze Heiland dan om de menschheid les te geven in de inleiding van de boeken des O. V.? Maar dan had de Heer toch ook van de natuurkundige waarheden zijn volk moeten onderrichten, die waarheden, waarop het Symbolo-Fideïsme zoozeer prijs stelt; dan had Hij . . . . maar waar is de grens? Dat Hij, de ondoorgrondelijke mensch, de Zoon van God, tot iets beters op de wereld gezonden was dan om over kritiek of natuurkunde — hoe belangrijk overi-

[1]) Mt. 24 : 36. Verg. ook Prof. E. H. VAN LEEUWEN. De Parousieverwachting in het N. T.

gens — te redekavelen, dat zal toch niemand verwonderen. [1])

Is het bewustzijn van Jezus waarachtig, dan zal het Symbolo-Fideïsme verder moeten gaan. De wetenschap kan hier geen licht geven, immers: zij werkt met analogie, van Jezus' persoonlijkheid is geen analogie te vinden; en waar de wetenschap zwijgt, en het „neganti est probare" niet kon worden opgevolgd, daar spreekt de gemeente onbelemmerd. Laat men de waarde dezer getuigenis ter zijde, dan komt men licht met zichzelf in tegenspraak, zooals STAPFER overkomt in zijn reeds vermelde werk. Hij bespreekt daar (II, p. 348) het gevoelen van VINET, dat het Evangelie „répond aux besoins de l'âme humaine et qu'il y a une harmonie préétablie entre l'homme et l'Évangile." „Voor onze moderne wereldbeschouwing is dat argument niet meer voldoende," in elk geval, S. betwijfelt de waarde hiervan. — En III, p. 341 lezen we: Quand Jésus me déclare que son sang a été répandu pour la rémission des péchés, je le crois, non seulement parce qu'il le dit, mais encore parce que j'ai besoin de ce salut, et que l'oeuvre qu'il accomplit répond et correspond à ce besoin de mon âme.

Onvergelijkelijk blijft het getuigenis der eerste gemeente, bij monde van PAULUS en de Evangelisten, om

[1]) Christus moest werken de werken zijns Vaders, zoolang het dag was. Hij had geen tijd, zijn volk met vragen lastig te vallen, waarvoor zij niet rijp waren. Hoever hier overigens zijne kennis ging — dat weten wij niet: Hij is de ondoorgrondelijke, en wij kunnen nooit van zijne wijsheid te hoog denken.

nu geen anderen te noemen; onvergelijkelijk ook de belijdenis der geloofshelden uit alle eeuwen, omdat ze voor die belijdenis goed en bloed ten offer brachten. Het is de getuigenis van Hem, die de waarheid is en die de waarheid geeft, niet alleen in zijne woorden, maar ook en vooral in zijn kruisdood en opstanding; en de waarheid van Jezus' goddelijk bewustzijn wordt alleen gestaafd door de waarde zijner bovennatuurlijke persoonlijkheid, waarin blijkt dat de Vader vergeven heeft en het eeuwige leven schenkt. De Christen erkent dat hier zijn geloofsleven gesterkt en onderhouden wordt door den Geest, die niet buiten maar in de gemeente leeft. Daarmede valt ook de voorstelling van het Fideïsme, als zou boven de onzichtbare Kerk de gemeente staan als verzameling van allen die hun hart aan God geven, ook zonder geloof in Christus. Dit is het Christendom uit zijne voegen lichten. [1]) Een gebrekkige Pneumatologie gaat hier samen met een gebrekkige Ecclesiologie, en met een Christologie, welke in meerdere of mindere mate den Christus maakt tot een Christen.

Niet het intellect benevelt eene waarheid, welke de rede in onzen tijd weer aan het licht zou moeten brengen, [2]) maar de volks- en wereldbeschouwing der verschillende tijden ziet de oude waarheid van het

---

[1]) Cf. Esquisse p. 170: Dans le règne de Dieu, l'idée de la nation devait faire place à l'idée de l'humanité.

[2]) Volgens prof. MÉNÉGOZ. Maar de „eeuwige kern" die hij overal ontdekt, moet krachtens het „Symbolisme" toch slechts een symbool zijn van emoties of hoogstens van een bewustzijn, dus: een redewaarheid, vertolking van zeker gevoel.

Evangelie onder verschillende uitdrukkingswijzen. In zooverre heeft het Symbolisme recht, als het spreekt van een betrekkelijk ongelijkwaardige uitdrukking der waarheid. Deze waarheid bestaat niet in woorden, maar in kracht, doch verspreidt zich dan ook door ideeën welke aan die waarheid getuigenis geven en dus waar zijn. Het heerlijke van het Christendom is juist, dat wij wanneer wij spreken over Gods kracht in Christus, geen beelden meer behoeven te gebruiken, geen symbolen, (tenzij dan wanneer wij poëzie willen geven) omdat Christus zelf reeds het beeld Gods is. Maar in Hem weten wij dan ook, dat Gods liefde geen onkenbare eigenschap is, hoewel eene ondoorgrondelijke; dat Zijne zedelijke attributen waarachtig zijn, en dat wij dáárom kunnen zeggen: onze Vader, omdat wij Hem in Christus als Vader kennen. Niet dat wij met „Vader" een gelijkwaardige uitdrukking zouden gebruiken zonder meer; wie echter met GOETHE erkent: All' das Vergängliche ist nur ein Gleichnisz, die durft ook te belijden, dat de verhouding tot onzen aardschen vader slechts als een symbool uitdrukt de verhouding van den Christen met God, niet omgekeerd: het „onze Vader" slechts een term voor zekeren gemoedstoestand. [1]) Wij weten niet of God meer dan persoonlijk is; wij weten wel dat Hij waarachtig

---

[1]) Ten onrechte is hier: Held, Krijgsman, Rotsteen in dichterlijke stukken op ééne lijn gesteld met „Vader". Waarom wordt het laatste wèl een dogma, de eerste uitdrukkingen nooit?

persoonlijk is; hier geldt het schoone gezegde van prof. A. Berthoud naar aanleiding van Gen. 1 : 26. [1])

In het Christendom bestaat het geloof dus, onder veel meer, uit een zeer duidelijke en bewuste ideeënwereld. Daarmede staat de Theologie; daarmede valt het Fideïsme [2]).

Maar hoe is dan te verklaren dat hare leer telkens en telkens weer als overeenkomstig de leer van Jezus, ja zelfs als „une vérité de la Palisse" kan worden beschouwd? — Het komt, omdat deze leer dikwijls grenst aan deze andere: geen orthodoxie redt van 't verderf, maar innerlijk geloof; geen ketterij veroordeelt, dan alleen die ketterij, die het innerlijk geloof onmogelijk maakt. Maar dan ook geloof in den zin waarin de gemeente van alle eeuwen dat genomen heeft bij monde van Paulus en Luther. Niet op een volledig kennen der waarheid komt het aan, maar op een waarachtig kennen.

In onzen tijd mag er wel op gewezen, dat men geloof, liefde en hoop onderscheide.

Verlossing van zonde, verkrijgen van een vasten grond voor eeuwige kracht — dáár is de beteekenis van 't geloof, daarin is de σωτηρία. Geen bloem zonder vruchtbare aarde, door den lente-adem Gods vatbaar gemaakt voor leven!

---

[1]) Zie blz. 33.

[2]) Vat men croyances op als „uiterlijkheden", dan is natuurlijk waar wat Stapfer van de hoofdstelling van 't Fideïme zegt: c'est une vérité de la Palisse. Maar blijkbaar heeft M. met „croyances" meer bedoeld.

Staande op dezen vasten grond, is op de vraag: hoe zullen wij leven, gelukkig leven, eeuwig leven, alleen dit antwoord mogelijk: door de overgave des harten aan God, door de liefde jegens God en den naaste: zonder die liefde geen zaligheid. Het ware te wenschen, dat — het gevaar voor eenzijdige opvatting daargelaten — 1 Kor. 13 in zijne ontzaglijke waarheid meer tot zijn recht kwame! Wat baat al een vruchtbare grond, wat baat al een milde lenteregen en warme zonneschijn, wanneer op dien grond geen bloemen ontluiken!

En nu nog eene gedachte van onzen tijd. Prof. SABATIER spreekt van de 1000 millioen Heidenen, die — wanneer men niet symbolo-fideïstisch redeneert — volgens menig Christen verloren moeten gaan; en dat terwijl het Christendom reeds 19 eeuwen oud is; prof. MÉNÉGOZ denkt aanhoudend en telkens opnieuw aan de abnormale, ziekelijke toestanden, waardoor te midden van onze Christen-volkeren, misleid en ten gronde gericht door verstandelijke dwalingen, menigeen als heiden leeft, — menigmaal met een warm hart, maar . . . zonder Christus, ja zelfs zonder geloof in den levenden God.

Nu doet het Symbolo-Fideïsme een poging, om door het begrip „geloof" uit zijne voegen te lichten, ook deze allen te brengen tot het „gelukkig leven," het „eeuwig leven," indien er nog slechts eene schaduw is van overgave des harten aan een onbekenden God — dien het Symbolisme bekend tracht te veronder-

stellen door eene soort mystieke openbaring in een „sentiment.”

Beter dan de kern van het Christelijk geloof prijs te geven, ware hier zeker, om de deuren der Christelijke hoop wijd open te zetten. Dezelfde God, die door Christus ons liet aanzeggen volmaakt te zijn in de barmhartigheid, Hij liet ook deze Heidenen „wandelen in hunne wegen.” — Hij weet ziekte en zonde buiten het Christendom te onderscheiden, oneindig beter dan wij, en onze tijd mag bij de *κτίσις* van Rom. 8 : 19 wel denken aan menig individu in en buiten onze maatschappij, die toegerust met edele gaven, de *σωτηρία* met verlangen te gemoet ziet. Deze Christelijke hoop zal aanleiding geven tot een sterkere ontplooiïng van de zoogenaamde In- en Uitwendige Zending, en moet bij de gemeente een diep besef wakker roepen van haar schuld en hare roeping in dezen.

Alleen, men houde in 't oog, dat waar geen Christus is, ook van geen heil of behoud kan gesproken worden zonder dat dit aanleiding geeft tot de jammerlijkste spraakverwarring; en dat ditzelfde geldt van 't gebruik van het woord „geloof.”

Wij staan aan het einde van de beschouwing over het Symbolo-Fideïsme. Wij kunnen niet toegeven, dat deze richting „een lange en schoone toekomst tegemoet zou gaan [1]), zonder een grondige herziening van den

[1]) „Le nom de „Nouvelle École” qu'on nous a donné... n'est guère qualifié pour désigner une tendance qui a déjà cessé d'être „nouvelle” et est appelée à un long et grand avenir”. Ménégoz, Fid. p. VIII.

psychologischen grondslag en de wijsgeerige inkleeding; zonder grondige exegetische studiën en eene omwerking van haar begrip „geloof." Of na die omwerking nog genoeg levensvatbaarheid voor deze richting zou overblijven, is de vraag. Maar dat alles kan niet wegnemen den ernst, waarmede de vraagstukken van onzen tijd hier in het oog zijn gevat, en die de Theologie kan doen opschrikken uit haar „rustige rust," wanneer zij mocht meenen het alreede gegrepen te hebben.

Wat waar is in deze richting, dat zal telkens weer opbloeien, omdat het deel uitmaakt van de blijvende kernwaarheid des Evangelies: Goddelijke liefde wordt aangeboden; aanvaarding dier liefde wordt geëischt. Èn de aanbieding èn de aanvaarding geschiedt niet buiten Christus.

„Wij kennen ten deele" — dat zal zoo blijven zoolang er een mensch leeft.

Geen heil zonder het geloof — dat zal zoo blijven, zoolang er zonde is.

Geen geluk zonder de liefde — dat zal zoo blijven, zoolang er genade is.

Geen kracht tot vertroosten zonder de hoop — dat zal zoo blijven, zoolang het waar is, dat God deze aarde geschapen heeft „om te volmaken."

Totdat de „zedelijke idee" van den hemel werkelijkheid wordt en de kleine aarde een schooner lied zal zingen in de harmonie der sferen.



STELLINGEN.



I.

Het Symbolo-Fideïsme moet gewaardeerd worden als reactie tegen het intellectualisme.

II.

Op het gebied der religie moet de lokalisatie-theorie zooveel mogelijk vermeden worden.

III.

De stelling: nous sommes sauvés par la foi, indépendamment des croyances, is onhoudbaar.

IV.

Het wonder moet beschouwd worden in onmiddellijk verband met de kracht der persoonlijkheid.

V.

Onze godsdienstige kennis kan niet quantitatief, wel qualitatief adequaat zijn aan haar object.

VI.

De openbaring is niet allereerst eene mededeeling van ideeën en feiten.

VII.

Micha-ben-Jimla (1 Kon. 22) is waarschijnlijk dezelfde als de profeet Elia.

VIII.

Met het „ik" der Psalmen is, met weinige uitzonderingen, oorspronkelijk de persoon van den dichter bedoeld.

IX.

De hypothese van Sellin betreffende Zerubbabel's koningschap is onwaarschijnlijk.

X.

In Jes. 53 : 9 leze men met Kessler, Bredenkamp, Sellin: וְאֶת־עֲשִׁרִים תָּווֹ „en bij de woekeraars zijn kruis."

XI.

In 1 Kor. 13 : 12 is ἐν αἰνίγματι een glosse.

XII.

De plaatsing van de tempelreiniging in het Evangelie van Johannes kan geen argument zijn tegen de echtheid van dat Evangelie.

XIII.

Het is niet wenschelijk het sociale vraagstuk bij het ontstaan van het Monnikendom te pas te brengen.

XIV.

Het begrip „voorlooper der Hervorming" is weinig bepaald.

XV.

Ten onrechte is Hugo de Groot van Papisme beschuldigd.

XVI.

De onderscheiding „Hervormden” en „Gereformeerden” werkt verwarrend.

XVII.

Zoolang men een levensraadsel erkent, zal men naar zijne oplossing zoeken.

XVIII.

Voor Traducianisme en Creatianisme kan met gelijk recht gepleit worden.

XIX.

De Ethica kan niet de plaats der Metaphysica innemen.

XX.

Strijd van plichten bestaat slechts in schijn.

XXI.

Wat niet goed is, kan niet schoon heeten.



TYP. – D. VAN SIJN & ZOON–ROTTERDAM.